آثارِ امام شافعیؒ

امام شافعیؒ کے عہد، مجتہدات اور ذات و صفات

کا

مکمّل جائزہ

تصنیف: محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ: سیّد رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز پرنٹرز پبلشرز کشمیری بازار لاہور

برانچیں:- لاہور ○ کراچی ○ پشاور ○ حیدر آباد

آثار امام شافعیؒ

•

امام شافعی کے عہد، مجتہدات اور ذات و
صفات کا مکمل جائزہ

•

تصنیف : محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ : سیّد رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز کشمیری بازار لاہور

برانچیں :- لاہور - کراچی - پشاور - حیدر آباد

سلسلہ مطبوعات نمبر ۲۹۵

ناشر ——— شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور

طابع ——— شیخ نیاز احمد

مطبع ——— علمی پرنٹنگ پریس لاہور

اشاعت اوّل ——— ۱۹۶۱ء

قیمت ——— پندرہ روپے

آثارِ امام شافعیؒ

انتساب:

اپنے مخدوم اور استاذ

ڈاکٹر ذاکر حسین خاں ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی

کے نام

'وہ جس کی یاد دل سے بھلائی نہ جائے گی'

•

پیش لفظ

استاذ ابو زہرہ کی کئی کتابوں کا ترجمہ کرنے کی مجھے عزت اور سعادت حاصل ہو چکی ہے۔ آج ان کی ایک اور بہت اہم اور معرکہ آرا کتاب "الشافعی" کے ترجمہ سے فارغ ہوا ہوں۔

دوسرے عرب مصنفین کی طرح ابو زہرہ کا انداز تالیف بھی تکرار اور اعادے سے خالی نہیں۔ میں نے ایک ہی بات باسلوب دیگر ایک سے زائد بار کہنے سے حتی الامکان گریز کیا ہے۔ ناشرین عام طور پر ٹھوس کتابیں چھاپتے ہوئے ہچکچاتے ہیں اس لیے کہ ان میں سرمایہ پورا لگ جاتا ہے مگر ان کی اشاعت تدریجی ہوتی ہے۔ پھر کاغذ کی گرانی مستزاد اس لیے طویل اور ضخیم کتابوں کی اشاعت موجودہ دور میں کسی کے لیے آسان نہیں ہے۔ میں نے تعاون کا ایک درمیانی راستہ یہ نکالا کہ کتاب کا ترجمہ تو پورا کر دیا لیکن غیر ضروری حاشیے نظر انداز کر دیے۔ یا اگر کسی مسئلہ کو واضح کرنے کے لیے دس مثالیں دی گئی ہیں تو میں نے پانچ پر اکتفا کیا ہے اس طرح ضخامت زیادہ بڑھنے نہیں پائی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں 'الشافعی' ابو زہرہ کی معرکہ آرا کتابوں میں ہے۔ یہ ایک ایسا آئینہ ہے جس میں نہ صرف امام شافعی کی سیرت، کردار، اور شخصیت کا جلوۂ صد رنگ پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے بلکہ اس عہد کی ایک نہایت مکمل تصویر بھی نظر کے سامنے آجاتی ہے۔

مجھے امید ہے شائقین علم اس کتاب کو اس کی معنویت اور افادیت کے لحاظ سے پسند فرمائیں گے۔

اردو زبان میں مشاہیر اور اعاظم رجال کے احوال و سوانح سے متعلق بیسیوں کتابیں لکھی گئی ہیں، اور لکھنے والے بھی معمولی نہیں چوٹی کے بزرگ ہیں، لیکن ابوزہرہ کی انفرادیت اپنی مثال آپ ہے۔ موضوع زیر بحث سے متعلق جتنا مکمل، مفصل اور مستند مواد ابوزہرہ دے دیتے ہیں یہ بات کسی اور کے ہاں نہیں ملتی ـــــ عالم میں تم سے لاکھ سہی تم مگر کہاں؟

رئیس احمد جعفری

فہرس

اور نیا فرقہ ثعالبہ ـــــ

خارجی فرقے (۵) : فرقہ اباضیہ ۲۴۲ تا ۲۴۳

عبداللہ بن اباض ـــــ فرقہ اباضیہ کے افکار و آراء ـــــ اباضیہ اعتدال پسند تھے ـــــ علی خوارج کو امویوں سے بہتر سمجھتے تھے ـــــ غلو پسند خارجی ـــــ

خارجی فرقے (۶) : فرقہ یزیدیہ ۲۴۵

یزید بن ابی انیسہ ـــــ

خارجی فرقے (۷) : فرقہ میمونیہ ۲۴۷ تا ۲۴۸

میمون العجردی ـــــ فتوائے کفر ـــــ

عہد شافعی کے فرق اسلامیہ : معتزلہ ۲۴۹ تا ۲۷۵

معتزلہ: کب اور کیسے؟ ـــــ کیا یہ اصحاب علیؓ تھے؟ ـــــ واصل کا حسن بصری سے اعتزال ـــــ مستشرقین کا نظریہ ـــــ مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ ـــــ توحید عدل ـــــ وعد اور وعید ـــــ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ـــــ معتزلہ کا طریق استدلال وجوب صلاح و اصلح ـــــ دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے ـــــ خلفا کی طرف سے معتزلہ کی سرپرستی ـــــ معتزلہ کی حمایت میں فقہا اور محدثین پر جبر ـــــ معاصرین کی نظر میں معتزلہ کا مقام ـــــ اساس بحث و نظر: عقل ـــــ زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ معرفت عقائد میں عقلی انداز ـــــ مخالفین کے لیے سخت لب ولہجہ ـــــ خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں ـــــ معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی شامل ہو گئے ـــــ معتزلہ پر فقہاء و محدثین کا الزام ـــــ معتزلی زاہد، عابد اور متقی بھی تھے ـــــ مناظرات معتزلہ و علم کلام ـــــ احترام آراء کا نہ کہ اسماء کا ـــــ معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے۔ علوم غیر سے استفادہ ـــــ زبان آوری، فصاحت بیان، زورِ کلام ـــــ حفصوم معتزلہ معتزلہ کے مناظرے کا ایک نمونہ ـــــ معتزلہ کا مجادلہ فقہا و محدثین کے ساتھ ـــــ فقہا اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت ـــــ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا تھا ـــــ

ادلۂ احکام (۸): اقوالِ صحابہ ۴۷۵ تا ۴۸۳

قولِ صحابہ کی حجیت — اقوالِ صحابہ کو حجت سمجھتے تھے — مسلک شافعی

ایک بنیادی سوال — ثلاثۃ قروء کی تفسیر — رد حصص میں اختلاف —

سگے اور علاتی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی وراثت کا مسئلہ — شافعی کا مسلک —

ادلۂ احکام (۹): فتوائے تابعی ۴۸۵

شریعتِ ظاہر اور شریعتِ باطن: مسلک شافعی ۴۸۷ تا ۴۹۷

نتائجِ استقراء — نفاذ شریعت ظاہر پر — لعان سے استنباط —

احکام قضا کا نفاذ — امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں —

عام فقہاء اور شافعی میں فرق —

اصولِ فقہ میں امام شافعی اور علماء مابعد کا حصہ ۴۹۹ تا ۵۱۶

فقہ اور اصولِ فقہ — علوم فقہیہ کے اتصال — فہم قرآن کے قواعد

کتاب اللہ کے مقابلے میں سنت کا مقام — تدوین اصول فقہ —

نظری بھی اور عملی بھی — قیاس اور نص — اصولِ استنباط میں اختلاف

اصول میں اختلاف — مستشرقین کا رویہ — اجتہاد کا تعلق اصول سے

اصول کی نشوونما — معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ — کتبِ اصولِ فقہ —

علمِ اصولِ فقہ کا دورِ ثانی ۵۱۷ تا ۵۲۱

قواعد اصول کی دراست — فروع کے لیے قواعد خادمہ — طریقۂ حنفیہ

کتب جامع — مقاصدِ عامہ سے تغافل —

فروع سے متعلق فقہ شافعی کے مختلف ادوار ۵۲۳ تا ۵۲۴

مجتہد منتخب — مذہب شافعی کے عوامل —

اقوالِ شافعی کی کثرت اور اس کا اثر مذہب شافعی پر ۵۲۵ تا ۵۲۸

اقوالِ متعددہ مختلفہ — قدیم و جدید میں معارضہ — تنقیح کا وسیع باب —

مذہبِ شافعی میں تخریج و اختیار ۵۲۹ تا ۵۳۲

عوامل تخریج ——— تخریجات کا انتساب ——— امام نووی کا قول ———
تخریج میں اختلاف ———

شافعی مذہب کے ائمۂ مجتہدین ۵۳۳ تا ۵۳۹

مشرق و مغرب کا مقامِ اتصال ——— چار طبقات ——— پہلا طبقہ ——— قسم دوم ———
تیسری قسم ——— چوتھی قسم ——— بابِ تخریج کب بند ہوا؟ ——— فقہی سرمایہ کی
حفاظت ——— علماء پر جمود ———

مذہبِ شافعی کا انتشار و شیوع ۵۴۱ تا ۵۴۷

ابن خلدون کے تاثرات ——— آزادانہ اجتہاد کا دور ——— مصر کا تعلق شافعیت سے
مذہبِ اوزاعی ——— عراق میں شافعیت کی شکست ——— شافعی مذہب فارس میں ———
باہمی رزم و پیکار ——— مغرب اقصیٰ اور اندلس میں ناکامی ———

"شافعی عصرِ عباسی میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولتِ عباسیہ کے استقرار کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت وشوکت دن دوگنی رات چوگنی بڑھ رہی تھی۔ حیاتِ اسلامیہ بیل بوٹے لا رہی تھی۔ یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔ احیاءِ علوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نہضتِ فکرِ اسلامی اس دور کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ ہے جب علمائے اسلام فلسفۂ یونان، آدابِ فارس، اور علومِ ہند سے واقف ہو رہے تھے۔"

۱۰۰۵۹

"اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعی کو مواہب کا وہ حصۂ وافر ملا تھا، جس نے انہیں فکر کا منصب قیادت سونپا۔ اور رائے کا سالار کارواں بنا دیا۔

شافعی کی شخصیت قوی المدارک تھی، ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرۂ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ حبس فکر کے مریض نہیں تھے، معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو درجۂ استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی، ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسس کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔"

"امام شافعی ان چند لوگوں میں تھے، جن میں نہ خود پسندی تھی، نہ برتری کا جذبہ، جدال کے موقع پر انہیں کبھی غصہ نہیں آتا تھا۔ نہ ان کی حدتِ لسان کسی موقع پر دوسروں کی دل شکنی کا سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد احقاقِ حق تھا نہ کہ اظہارِ برتری و خود پسندی۔

طلبِ حق کے سلسلہ میں شافعی کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ وہ چاہتے تھے لوگ ان کے علم سے منتفع ہوں بلا سے یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو۔ اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کرلیں، مجھے نہ مدح کی پروا ہے، نہ کسی اور طرح کی آرزو!"

مقدّمہ

میں نے یہ کتاب کیوں اور کس طرح لکھی؟

اَلحمدللہ ربّ العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمدٍ خاتم النبیین، وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین

اما بعد ــــــــ میری یہ کتاب دراسات امام شافعی رضی اللہ عنہ پر مشتمل ہے۔ یہ میرے ان لیکچروں پر مبنی ہے جو فقہ میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے والے طلبہ کے سامنے میں نے گزشتہ سال دیئے تھے۔ امام صاحب کے حالات و سوانح اور عناصر تکوین بیان کرنے کے بعد میں نے اس پر روشنی میں ڈالی ہے کہ پہلے پہل وہ کس احوال سے آشنا ہوئے؟ حالات کے دور سے کس طرح گزرے؟ تاثیر و تاثر کی کیا کیفیت رہی؟ اور بارگاہ الٰہی سے انہیں کس طرح کے مواہب عطا ہوئے تھے۔ کن خصوصیات و امتیازات کے وہ حامل تھے؟ ان کا زمانہ کیا تھا؟ اس زمانہ میں عالم اسلام کی کیا کیفیت تھی؟ کس فضا میں ان کی نشوونما ہوئی؟ حصولِ علم کے سلسلہ میں انہوں نے کیسی کیسی کٹھنائیاں برداشت کیں؟ فقہ کے سرچشموں سے کس کس طور پر وہ سیراب ہوئے؟ میں نے بتایا ہے کہ امام صاحب کو جہاں کہیں بھی فقہ کی مجلسِ درس کا پتہ چلا وہاں پہنچے۔ جہاں کہیں بھی کسی فقیہ اجل کی شہرت سنی اس کے آستانہ تک منزل و کماں پر سر کے بل پہنچے۔ کسی فقیہ اجل کی خدمت میں کسی سبب سے باریاب نہ ہو سکے تو اس کے تلامیذ و اصحاب سے کسب فیض کیا۔ اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ اس کے افکار و خیالات سے بہرطور واقفیت پیدا کی۔ حصولِ علم میں کوئی دشواری بھی امام صاحب کی عناں گیر نہ ہو سکی۔ کسی تکلیف اور مصیبت کو وہ خیال میں نہ لائے۔ فقر و فاقہ، تنگدستی اور افلاس، دشواری راہ و قطع منازل، ان میں سے کوئی چیز بھی ان کے راستے میں مزاحم نہ ہو سکی۔

امام صاحب اگرچہ معتزلہ کے کلامی افکار و خیالات سے سخت و شدید اختلاف رکھتے تھے لیکن

اخذِ علم کے سلسلہ میں انہوں نے اس کی بھی پروا نہ کی اور معتزلہ سے بھی علم حاصل کیا۔ حضرات شیعہ کے سیاسی مسلک سے وہ کبھی ہم آہنگ نہ ہو سکے۔ نہ ان کے راستے پر چل سکے۔ لیکن علم حاصل کرنے کے لیے شیعہ اساتذہ کی بارگاہ میں بھی پہنچے اور بلاتامل پہنچے ـــــــــ ان تمام امور پر ہم نے حسب موقع بسط و تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

امام صاحب کے حالات و سوانح، خصائص اور ممیزات وغیرہ بیان کرنے کے بعد میں نے ان کے افکار و آرا بھی بیان کیے ہیں۔ اور اختصار لیکن جامعیت کے ساتھ ان کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ میں نے بتایا ہے کہ ان کے عقیدہ کے گرد کون سے افکار و آرا گردش کرتے تھے؟ اور یہ کہ حکومت اسلامیہ کے سلسلہ میں ان کے خیالات و آرا کیا تھے؟ نیز یہ کہ خلافت کے بارے میں وہ کیا رائے رکھتے تھے؟

ان تمام امور پر گفتگو کرنے کے بعد میں نے ان کے ہمیشہ رہنے والے کارنامے ـــــــ فقہ ـــــــ کو لیا ہے اور بتایا ہے کہ اس سلسلہ میں انہوں نے جو کچھ کیا ہے وہ کتنا عظیم اور وقیع کارنامہ ہے۔

پہلے میں نے کتبِ شافعی کی روایت پر گفتگو کی ہے اور اس سلسلہ میں علماء اور مؤرخین کا جو اختلاف ہے اس کا جائزہ لیا ہے اور اس ضمن میں معاملہ جدل و پیکار تک جو پہنچا ہے اس پر ایک نظر ڈالی ہے۔ پھر جو کچھ مجھے حق اور صواب نظر آیا، میں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس کے بعد میں نے دو امور پر خصوصی توجہ کی ہے:

۱۔ اصولِ فقہیہ کا استخراج اور ان کا بیان۔ کیونکہ انہی قواعد پر علم اصول کی تدوین شافعی نے کی ہے اس علم کے واضع درحقیقت شافعی ہی تھے۔ لہٰذا حق کا تقاضا یہ ہے کہ ہم شافعی کی اس منزلت کو تسلیم کریں۔ اور وہ قواعد استنباط ہی دراصل ان کے فقہی مذہب کا اصل اصول ہیں۔ لہٰذا ان کا علم سچ پوچھیے تو مذہب شافعی کی وراثت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان نواحی کو ہم نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اجمال سے گریز کیا ہے۔ کیونکہ ان مباحث میں اگر اجمال سے کام لیا جاتا تو پھر ہم اپنے موضوع کے ساتھ ناانصافی کے مرتکب ہوتے۔

۲۔ شافعی کے بعد، مذہب شافعی کے احوال و کیفیات یعنی یہ کہ یہ فقہی مذہب کس طرح

اشاعت پذیر ہوا؟ کہاں کہاں پھیلا؟ کن کن اقالیم میں اس نے ڈیرے ڈالے؟ اور پھر بعد میں آنے والے علماءِ مذہب شافعی کے مابین اختلافِ فکر و نظر کی صورت کیا تھی؟ اور اس کی بنیاد کیا تھی؟

محمد ابو زہرہ
مصر

"امام شافعی کی ذات گوناگوں ملکات و محاسن کا مجموعہ تھی۔ انہوں نے اپنے علم بے کراں سے خود بھی فائدہ اٹھایا، معاصرین کو بھی اخذ و استفادے کا موقع دیا، اور ملتِ اسلامیہ کا دامن بھی گراں بہا ذخائرِ علمی سے مالا مال کر دیا۔

امام صاحب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ باہمہ فضل و کمال، زندگی کی آخری سانس تک وہ طالب علم ہی رہے۔ علم سے جو رشتہ انہوں نے قائم کر لیا تھا، وہ اتنا محکم اور مستحکم تھا کہ کبھی کمزور نہیں پڑا، بلکہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اس کی پختگی اور استحکام میں اضافہ ہوتا گیا۔

امام شافعی کی ذاتِ گرامی ہر اس شخص کے لیے جو علم کا جویا ہے، ایک موعظۂ حسنہ ہے، ایسی روشنی کہ خود بخود اندھیرا دور ہو جاتا، راستہ واضح ہو جاتا اور منزلِ مقصود نظر کے سامنے آ جاتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ امام صاحب زندگی بھر اس شمع کی مانند فروزاں رہے جو خود جل جاتی ہے مگر دوسروں کو اپنی روشنی سے مستنیر کر جاتی ہے۔"

تمہید

دراستِ مجتہد کے اصول و عناصر کیا ہیں؟

کسی علم کے مراحل تکوین و نمو

کسی علم کی دراستِ تاریخ درحقیقت اس علم کی دراست ہے۔ تاریخ ہی کے مطالعہ سے زیرِ تحقیق و گفتگو علم کے ادوارِ تدریجی، اس کی نشو و تکوین کے مراحل، اس کی سزاجت روئی اور تکامل نمو کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ تاریخ ہی سے ہمیں کسی علم کے مقام و منزلت، اس کی اہمیت و افادیت، اور اس کے خصوصیات و ممیزات کا سراغ ملتا ہے۔ اور بلاشبہ یہ تاریخی تعلقات ہی اس علم کی صحیح دراست کا کام دیتے ہیں۔

پھر اس تاریخی مطالعہ اور جائزے سے ایک بات اور بھی معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہ اس علم کے فروع و تکمیل میں کیسی کیسی کوششیں بروئے کار لائی گئیں؟ اس راستے میں کس کس طرح کی دشواریوں کا مقابلہ کرنا پڑا؟ ان مناہج کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو وصول غایات میں ممد و معاون ہوئے۔ اس طرح اس علم کا طالب بلاشبہ اس کے مبادی اور نتائج سے پورے طور پر باخبر ہو جاتا ہے۔

پس جب ہم تاریخ فلسفہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو گویا فلسفہ کی دراست کا یہ اہم ترین جزء ہوتا ہے تاریخ قانون کی دراست درحقیقت دراستِ قانون کا ایک حصہ ہے۔ لہٰذا جب ہم دراستِ تاریخ فقہ اسلامی پر متوجہ ہوتے ہیں تو گویا اس کے غایات، مرامی اور اصول و فروع کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اطوار و نظریات کی معرفت

کسی علم کی دراستِ تاریخ کے دو پہلو ہوتے ہیں:

۱- ان اطوار کی دراست جن پر اس علم کے نظریات قائم ہیں۔ اور جو بجائے خود اس علم کا مجموعۂ معلومات ہیں۔ اس موقع پر دارس ان اصحاب نظریات پر زیادہ توجہ نہیں کرتا صرف نظریات پر ایک نظر ڈالتا ہے۔ پھر ان بیئات کی معرفت بھی ضروری ہوتی ہے جنہوں نے ان نظریات کے قیام و تشکیل میں حصہ لیا ہے۔ نیز یہ کہ نظام اجتماعی ان سے کہاں تک متاثر ہوا؟ عمل اور کردار پر انہوں نے کتنا اثر ڈالا؟

۲- نظریات علمی کے اصحاب و اکابر کی دراست تحلیل و تفصیل کے ساتھ۔

اس پہلو کا مطالعہ کرتے وقت دارس یہ معلوم کرتا ہے کہ کس عالم یا امام نے جس علم میں تخصص حاصل کیا ہے اس کے دعائم کی اقامت میں، اس کے محاولات و اثرات شخصی کس حد تک کام کرتے رہے ہیں؟ اس علم کے سلسلہ میں اس نے جو اثر چھوڑا ہے، اس کی مقدار کیا ہے؟ وہ مناہج اور غایات کیا ہیں جن پر وہ چلا۔ اور جنہیں اس نے پیش نظر رکھا؟ نیز یہ کہ اس کی مقدار کامیابی کیا ہے؟ جن نتائج تک وہ پہنچا وہ کیا ہیں؟ کتنے ہیں؟ اور کیسے ہیں؟ لوگوں نے اسے کس طرح قبول کیا؟ کس نظر سے دیکھا؟ اخلاف تک وہ اثمار کیونکر پہنچے جن کی اس نے داغ بیل ڈالی تھی؟ جنہیں سیراب و شاداب کیا تھا؟ پھر ان اخلاف کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا؟ عوام کی کیا روش رہی؟ بیئات مختلفہ نے اسے کس انداز میں قبول کیا؟ اور بعد کے زمانوں میں اس کی کیا کیفیت رہی؟

پس یوں سمجھنا چاہیئے کہ دراست علم کے ان مذکورہ دونوں پہلوؤں میں سے پہلے کا تعلق صرف ادوار علم اور نظریات علمی کے سلسلہ میں حضانت عصر کے بیان سے ہوتا ہے۔ ان نظریات کی تکوین میں علماء کے محاولات پر زیادہ توجہ نہیں کی جاتی۔ اور دوسرا پہلو ان نظریات کی تکوین و تقویم کے سلسلہ میں علماء کے عمل سے بحث کرتا ہے۔ پھر یہ بتاتا ہے کہ وقت کے مؤثرات نے اسے کس طرح محفوظ رکھا۔ اور اخلاف تک کیونکر یہ امانت پہنچائی۔

لطائف افکار، احاسیس اور مشاعر

فقہ اسلامی پر جو شخص عبور حاصل کرنا چاہتا ہو اس کے لیے ضروری اور لازمی ہے کہ وہ مجتہدین فقہ کی دراستِ تحلیلیہ کا رمز آشنا ہو۔ بغیر اس کے بلوغ غایت ناممکن ہے کیونکہ اسی دراست کے

باعث تکوین مذاہب فقہی کا علم منحصر ہے۔ کیونکہ مذاہب اسلامیہ فقہیہ انہی ائمہ اور مجتہدین سے منسوب ہیں جو اس کی تکوین و تقویم کا اصل سبب ہیں۔ پس کسی صاحب مذہب اور تکوین مذہب میں اس کے محاولات کی وراست، اس کی تاصیل اصول اور تفریع فروع ہی دراصل وہ چشمۂ صافی ہے جس سے اس کا مذہب سیراب ہوا ہے۔ اسی سے اس کی روح کا تعارف اور دادواحیات کی متابعت ممکن ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی گٹھلی کسی شاداب زمین میں ڈالی جائے۔ پھر وہ پروان چڑھے۔ اور نشوونما حاصل کرے۔ پھر زندگی کے مختلف مراحل سے آشنا ہو۔ یہاں تک کہ ایک برگ و بار والا درخت بن جائے جس کی ٹہنیاں سایہ دار ہوں۔ اور جس کی چھاؤں تلے لوگ آرام پاتے ہوں۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ کسی صاحب مذہب کے کلام اور تفکیر و توجیہہ کے مطالعہ سے انسان کا علم ان لطائف افکار، احاسیس اور مشاعر پر حاوی ہو جاتا ہے جن کے ماتحت مجتہد کوئی بات منہ سے نکالتا ہے۔ ان پہلوؤں کو نظر میں رکھنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مجتہد کے افکار و کردار پر صحیح حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور اساس مستقیم پر اس کا مقابلہ دوسرے سے کیا جاسکتا ہے۔ قاضیٔ عادل وہی ہے جو ان تمام باتوں پر عبور رکھتا ہو، اور ان کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف ہو۔ وہ اچھی طرح جان لیتا ہے کہ کسی قول میں سلامتی کتنی ہے اور کجی کتنی؟ غرض ایک عالم، ایک دارس، ایک محقق اور ایک جویائے حق کے لیے بسا ضروری اور لازمی ہے کہ وہ ان تمام پہلوؤں پر نظر رکھے جو مجتہد کے نفس و شعور، فکر و نظر، اور قول و کلام کو متاثر کرتے رہے ہیں۔

مقائیس اور اصول کی وراست ،

کسی مجتہد کو پرکھنے، پہچاننے اور اس کی معرفت حاصل کرنے کے لیے ضروری اور لابدی ہے کہ ہم اس کے ان اصولوں کو بھی اچھی طرح جان لیں جو اس نے قائم کیے ہیں اور ان مقائیس سے آشنا ہو جائیں جن پر اس نے اپنے قیاس کی بنیاد رکھی ہے کہ بغیر اس کے ہم صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتے۔

اس معرفت کے باعث اجتہاد فی المذہب کی معرفت بھی آسان ہو جاتی ہے اور تفریع فروع کا سمجھنا بھی مشکل نہیں رہتا۔ اور اس کے اصول کے مطابق تخریج حوادث بھی آسان ہو جاتی ہے چنانچہ ہم بڑی آسانی سے خطا و صواب کو پہچان لیتے ہیں۔ نیز تخالف عن المذہب اور استقامت اصول کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں۔

کسی مذہب کے مقائیس اور اصول کی وراست سے اس شعور کا سراغ تک مل جاتا ہے جو صاحب مذہب کے نفس میں ابھرتا ہے اور اس کی زبان پر جاری رہتا ہے۔ یا اس کے قلم سے ٹپکتا ہے۔ انہی چیزوں سے اس مذہب کے اسباب نمو ہمارے سامنے آتے ہیں اور یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں کہاں تک وسعت اور تنگی ہے؟ اس پر جمود غالب ہے یا اس میں حرکت کی صلاحیت ہے؟

چنانچہ جو شخص مذہب حنفی کے اصول سے واقف ہے اور یہ جانتا ہے کہ احناف کے ہاں یہ اصول ہے کہ اگر کسی مسئلہ کے بارے میں نص موجود نہ ہو تو عرف کو تسلیم کیا جاتا ہے یا نص محتمل ہو تو بھی ایسا کیا جاتا ہے تو وہ یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ اصول آفاق مجتہد کی وسعت کا سبب بن سکتا ہے کیونکہ وہ بہرحال حوادث کو مقتضائے عرف کا تابع رکھے گا اور نص کی عدم موجودگی میں یہ اصول حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

اسی طرح جو شخص یہ جانتا ہے کہ مذہب مالکی کا اصول مصالح مرسلہ پر اعتماد ہے اور یہ وہ مصالح ہیں شرعی اعتبار سے جن کی اباحت یا خطر پر کوئی شاہد موجود نہیں ہے۔ وہ یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہے کہ وسعت اور کشادگی ہر صورت مسئلہ اور ہر احداث سے متعلق اس میں موجود نہیں ہے۔

اختلاف انظار و تباین افکار

دراست مجتہد سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اپنے مذہب کے قیام اور فروغ و خروج کے سلسلہ میں اس نے جو سعی و کوشش کی ہے جس سرگرمی کار کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کا ایک پورا نقشہ نظر کے سامنے آجاتا ہے۔ نیز یہ کہ اس نے اپنے بعد کے لیے تدوین افکار و اصول کا جو کارنامہ انجام دیا ہے وہ بھی پیش نظر ہو جاتا ہے۔ اپنے اصحاب کو اس نے جو چیزیں املا کرائی ہیں یا اپنے اصحاب یا تلامذہ کے ساتھ جو مذاکرے کیے ہیں ان کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس مذہب فقہی کی مقدار قوت سند کا بھی پورا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس کے اصحاب کی نقل اور صحت نقل کے بارے میں بھی پورے پورے معلومات حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بھی کہ اس نقل کی سند اور صحت کا کیا عالم ہے؟ اس طرح پورے طور پر اس مذہب سے اور اس کے متعلقات سے واقفیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر یہ کہ سلف سے خلف تک کس طرح یہ پہنچا؟ تاریخ نے اپنے صفحات میں کس حد تک اسے محفوظ رکھا؟

دراست مجتہد ہی کے سلسلہ میں ہمارے علم میں یہ حقیقت بھی آجاتی ہے کہ صاحب مذہب کے آراء صحیحہ کیا ہیں؟ نیز یہ کہ آیا جب اس کا انتقال ہوا تو ان آراء پر وہ قائم تھا یا ان سے رجوع کر چکا تھا؟

اور ان کی جگہ دوسرے افکار و آراء لے لی تھی؟ کیونکہ ممکن ہے بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک رائے قائم کرتے وقت جو دلائل اس کے سامنے ہوں، بعد میں اس سے رجوع کرتے وقت یا اس کے بجائے دوسری رائے قائم کرتے وقت کچھ اور دلائل جواب تک اس کے لیے لامعلوم اور غیر منکشف تھے سامنے آ گئے ہوں، یا کوئی ایسی سنت معلوم ہو گئی ہو جو پہلے معلوم نہ تھی، یا کسی ایسے عمل رسولؐ کا سراغ لگ گیا ہو جواب علم میں آیا ہو۔ چنانچہ قول رسولؐ یا سنت رسولؐ کی روشنی میں اس نے اپنے قول یا رائے سے رجوع کر لیا ہو، اور نیا مسلک وضع کر لیا ہو، یا اس مسلک میں بہ حد مناسب تبدیلی کر لی ہو۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب شافعی کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو ان سے ان کے مذہب قدیم کی نقل و روایت کرتا ہے۔ اس گروہ کے سربراہ زیادہ تر عراقی ہیں، اور دوسرا گروہ ہے جو ان سے مذہب جدید کی نقل و روایت کرتا ہے اس کے اکابر زیادہ تر مصر سے تعلق رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کی باقاعدہ تدوین و تکمیل کتابوں کی صورت میں ان اصحاب شافعی کے بعد ہوئی جو مذہب قدیم و جدید کے جامع تھے۔ چنانچہ ان کتابوں میں کہیں قدیم کی تائید ہے، کہیں جدید کی کہیں دونوں کی، کہیں دونوں میں سے کسی کی بھی نہیں۔ بعض ایسے مسائل حکایت کیے گئے ہیں جن میں دو روایتیں بیان کر دی گئی ہیں لیکن بتبیین قدیم و جدید کے بغیر۔

ایک ہی مسئلہ مختلف اقالیم میں بدل جاتا ہے،

دراصل مجتہد میں ہمیں یہی کرنا نہیں ہوتا کہ صرف ان معلومات پر اکتفا کریں جن کا ذکر گزشتہ صفحات میں کر آئے ہیں بلکہ یہ بھی کرنا ہوتا ہے کہ دیکھا جائے اس مذہب کے پیروؤں کا عمل کیا تھا؟ اصول تخریج کیا تھا؟ اصول اجتہاد کیا تھا؟ اور ان سب اصولوں پر عمل درآمد کی کیا صورت تھی؟ کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو اور کسی مذہب میں یہ خصوصیتیں نہ ہوں کسی نئی صورت حال اور صورت مسئلہ پر نہ وہ کوئی حکم لگا سکتا ہے۔ نہ فیصلہ کر سکتا ہے نہ ایسے مسائل پر قیاس کر سکتا ہے جن کے بارے میں کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو۔ اور جب تک یہ نہ ہو آفاق تفریع میں وسعت ممکن نہیں۔ صرف اسی طرح ایسے احکام وجود میں آ سکتے ہیں جو گو مذہب کے عہد میں موجود نہ تھے لیکن ایسے احکام موجود تھے جن پر قیاس کر کے یہ نئے احکام بروئے کار لائے جا سکتے ہیں۔ نیز ایسے احکام موجود تھے جو اگرچہ صاحب مذہب کے نہ تھے لیکن اس کے اصحاب کے تھے اور انہی پر قیاس کر کے احداث یعنی کسی نئی صورت حال کے سلسلہ میں

نئے احکام پیدا کیے گئے، یا ایسے احکام جو نہ صاحب مذہب کے تھے نہ اس کے اصحاب کے لیکن اس مذہب کے اصول و قواعد کے مطابق انہیں صادر کیا گیا۔

یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے اختلاف افکار اور تباین افکار کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ایک ہی مذہب کے مجتہد اپنے آراء و افکار میں مختلف اور جدا ہو جاتے ہیں۔ ہر ایک اپنی جداگانہ رائے رکھتا ہے اور بلاشبہ یہیں سے کسی مذہب میں نمو اور توسیع آفاق کے عناصر پیدا ہوتے ہیں۔ عام اس سے کہ یہ بعد میں آنے والے مجتہدین اپنے افکار و آراء میں صاحب مذہب کے قریب رہتے ہیں یا دور ہو جاتے ہیں۔

بیئات یعنی ماحول اور زمانہ بھی ایک بہت بڑا عنصر ہے کیونکہ کوئی فقہی مذہب بھی ان چیزوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

توالی احداث یعنی نئے حالات اور واقعات و مسائل کا ظہور، احکام صالحہ کے استنباط کے سلسلہ میں علماء مذہب کو اجتہاد کی طرف راغب اور مجبور کرتا ہے۔ عام طور پر یہ اجتہاد ان قواعد احکام پر مبنی ہوتا ہے جو بالعموم اس مذہب میں معروف تسلیم کیے جاتے ہیں اور وہ بیئات[1] ہی ہیں جو مجتہد کو نوع معین کا حکم لگانے اور اجتہاد کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

چنانچہ مذاہب فقہیہ میں اکثر یہ چیز نظر آتی ہے کہ متاخرین اپنے اجتہاد اور فکر و نظر میں متقدمین سے مختلف نظر آتے ہیں۔ کیوں؟ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس کا سبب اور علّت کیا ہے؟ یہ کہ بدلے ہوئے زمانہ میں مسائل بھی بدل جاتے ہیں۔ بدلے ہوئے ماحول میں معاملات بھی دوسری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اکثر فقہا و علماء مجتہدین ایک ہی مسئلہ پر ایک اقلیم میں ایک حکم لگاتے ہیں اور دوسری اقلیم کے فقہا و علماء مجتہدین ایسے ہی مسئلہ پر بالکل الگ اور جداگانہ نوعیت کا حکم صادر کرتے ہیں۔

---

[1] بیئات، اس کا واحد بیئت ہے۔ وسعت معنی کے لحاظ سے یہ لفظ اتنا جامع ہے کہ اردو زبان میں کوئی ایک ہی لفظ اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ یہ لفظ محیط ہے ماحول، عصر، اور سماج کے مفہوم پر یعنی اس ایک لفظ میں یہ تینوں مفہوم شامل ہیں۔ (رئیس احمد جعفری)

اس کا سبب کیا ہے؟

جواب میں صرف اختلاف ہیئات ہی کا نام لیا جا سکتا ہے۔

گویا ہیئت وہ اہم ترین عنصر ہے جو مجتہد کے اجتہاد پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کا عمل بہت نمایاں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقالیم کے ساتھ عرف[1] بھی بدل جاتا ہے، صورت مسئلہ بھی اور نوعیت احداث بھی۔ لہذا نئے اجتہاد، نئے علاج اور نئی دوا کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ کام اجتہاد جدید ہی سے ممکن ہے۔

اصول استنباط کا سراغ و جستجو

بہر حال کسی امام فقہ، کسی مجتہد، اور کسی فقیہ اعظم کی وراثت، حالات و سوانح۔ مجتہدات و اولیات کے سلسلہ میں بسا ضروری اور لابدی ہے کہ مذکورۂ بالا تمام پہلوؤں پر غائر نظر ڈالی جائے، صرف اسی طرح زیر بحث مذہب سے پوری واقفیت ہم پہنچ سکتی ہے اور صرف اسی طرح یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صاحب مذہب کا اصول استنباط کیا تھا؟ اور خود ان اصولوں کا مبنیٰ کیا تھا؟ اور یہ کہ صاحب مذہب کے بعد آنے والے اخلاف نے اسے کس طرح نبایا اور کیونکر بروئے کار لائے؟ نیز اس سند کا بھی وقوف ہو جاتا ہے جو معاصرین کو صاحب مذہب سے مربوط رکھتی ہے اور اس قوت روایت سے بھی ہم آشنا ہو جاتے ہیں جو اس مجتہد کے مذہب کی ہم تک پہنچی ہے۔ پھر اس مذہب، مجتہد، نمو مذہب اور عمل ہیئات مختلفہ تک رسائی بہت آسان ہو جاتی ہے۔

---

(۱) عرف سے مراد ہیں سوسائٹی اور سماج کے وہ تعاملات جو ایک عرصہ سے چلے آ رہے ہیں اور معاملات کے وقت ان کی حیثیت خواہ ان کا ذکر نہ کیا جائے تو بھی تسلیم شدہ ہوتی ہے۔ (رئیس احمد جعفری)

"امام شافعی متعدد اعتبارات سے دوسرے ائمہ فقہ کے مقابلے میں امتیازات خاصہ کے حامل ہیں۔

ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ عربی ان کی مادری زبان ہے۔ فہم قرآن، اور فہم حدیث میں اس چیز نے انہیں بہت مدد دی اور وہ اپنی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے ایک نیا لیکن ہموار راستہ نکالنے میں کامیاب ہو گئے۔

امام صاحب نے جو کتابیں لکھی ہیں ان کے مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح وہ ایک بلند آہنگ خطیب تھے اسی طرح ایک بلند پایہ اہل قلم بھی تھے، اور یہ دونوں خصوصیتیں کسی ایک آدمی میں کم جمع ہوتی ہیں۔"

تعارف

الشافعی

شافعی کا احسان فقہ پر

امام شافعی کو ہم نے اپنا موضوع سخن اس لیے بنایا ہے کہ امام شافعی وہ تنہا شخص ہیں جن کی فقہ پورے طور پر فقہ اسلامی کی آئینہ گری کرتی ہے۔ جو درحقیقت اس کا عصر کمال و نمو تھا۔ انہی کی شخصیت ہے جو مقادیر معتدلہ کے ساتھ فقہ اہل رائے اور فقہ اہل حدیث کی جامع ہے۔ وہی ایک ایسے فقیہ اجل ہیں جس نے رائے کو ضبط کیا اور موازین قیاس وضع کیے۔ وہ پہلے شخص ہیں جس نے ضبط سنت کی سعی کی۔ جس نے ضبط سنت کے سلسلہ میں سانچے اور پیمانے وضع کیے۔ جس نے قیاس کے اصولوں کو قائم کیا جس نے فہم کتاب و سنت کے طریقوں کو واضح کیا۔ ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی۔

ضبط و تدوین اصول و سنت کی یہی کوششیں تھیں جو فقہ کے ایسے اصولوں کی تشکیل پر منتج ہوئے جنہوں نے صناعت استنباط کے لیے مبادی ثابتہ کا پہلو اختیار کیا، اور تخریج کے ضابطے اور قاعدے قائم کیے۔ پس جو شخص امام شافعی کا مطالعہ کرتا ہے اور ان کے طریق استنباط سے واقفیت حاصل کرتا ہے وہ درحقیقت فقہ اسلامی اور اس کے تکامل نمو کا مطالعہ کر لیتا ہے۔ پھر اس کے سامنے فقہ اسلامی کے معالم واضح ہو جاتے ہیں اور اس کی استقامت مناہج روشن تر نظر آنے لگتی ہے۔

جو شخص امام شافعی کا اور ان کی فقہ کا مطالعہ کرتا ہے دراصل وہ فقہ اہل حجاز اور ان کے مناہج بحث کا مطالعہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی تخریج مبنی ہے مالک، امام دار الہجرۃ اور شیخ حجاز پر، ساتھ ہی ساتھ فقہ اہل عراق سے بھی اسے واقفیت تامہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ شافعی نے فقہ اہل عراق

کی کتابوں کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا تھا اور امام محمد بن الحسن شیبانی کی بارگاہِ علم سے باقاعدہ کسبِ فیض کیا تھا۔ پھر یہی نہیں بلکہ انہوں نے فقہاءِ عراق سے علمی جنگ بھی لڑی تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ مجادل اپنے حریف کے مسلک، طریقے اور تفکیر سے اسی طرح آشنا اور واقف ہوتا ہے جس طرح ایک سپہ گر اپنے حریف کے اندازِ جنگ اور داؤ پیچ سے واقف ہوتا ہے۔

افکار و خیالات کی حیثیت متعدی ہوتی ہے وہ جس طرح دوستوں سے پہنچتے ہیں مخوم سے بھی پہنچتے ہیں۔

اور ان تمام باتوں سے قطع نظر امام شافعی ہی وہ شخص ہیں جس نے اصولِ فقہ وضع کرنے پر توجہ کی یعنی آپ نے فقہ کے اصول عامہ وضع کیے۔ لہٰذا ان کے افکار و خیالات کا مطالعہ دوسرے الفاظ میں اصولِ فقہ کا مطالعہ ہے۔ انہوں نے اپنے لیے جو مقام محدود کر لیا تھا وہ اصول سے متعلق تھا۔ اس کا تعلق دراستِ فروع سے بہت کم تھا۔ انہوں نے اپنی توجہ زیادہ تر ضوابط عامہ تک محدود رکھی۔ اور یہی چیز بارآور ہوئی۔ اور فقہ اسلامی کے لیے ثمر پیش رس ثابت ہوئی۔ اس لیے کہ دراستِ تاریخ اس علم سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ علم ہے جو فروع اور احکام فروع سے تعلق رکھتا ہے۔

اصول مذہب سے متعلق امام شافعی نے کئی جامع و مانع کتابیں مدوّن کیں۔ بعض املا کرائیں، اور مناہج اجتہاد استوار کیے۔ انہیں یہ اوّلیت حاصل ہے کہ انہوں نے راستہ بنایا، اسے استوار کیا، ہر قسم کی رکاوٹیں دور کیں، اسے اتنا روشن اور واضح کر دیا کہ دوسرے لوگوں کے لیے اس پر گام فرسائی آسان اور سہل ہو گئی۔ اب جو شخص بھی چاہے وہ بغیر کسی دشواری کے طریق شافعی کی معرفت حاصل کر لے سکتا ہے۔

اس کتاب میں سب سے پہلے ہم امام صاحب کے مراحل نشو و نما، ان کے شیوخ و تلامذہ، اور حالات و سوانح پر روشنی ڈالیں گے۔ پھر ہم ان کے عہد و عصر پر ایک نظر ڈالیں گے۔ بعد ازاں ان کی فقہ کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کریں گے۔ استنباط کے لیے انہوں نے جو اصول عامہ وضع کیے ہیں انہیں زیر بحث لائیں گے۔ نیز اپنے مذہب میں استنباط کا جو اصول انہوں نے مرعی رکھا ہے اسے بھی پیشِ نظر رکھیں گے۔ سب سے آخر میں مذہب شافعی کی اشاعت اور عوامل نمو پر گفتگو ہو گی!

حصۂ اوّل

امام شافعی کے حالات و سوانح اور ان کا عہد

سرگزشت

حیاتِ شافعی

مولد اور نسب،

راویوں کا ایک بڑا گروہ اس کا قائل ہے کہ شافعی کی ولادت غزہ (شام کا ایک مقام) میں ہوئی۔ جمہور مؤرخین فقہ بھی اس روایت سے متفق نظر آتے ہیں۔ طبقات کے کاتبوں کا فیصلہ بھی یہی ہے لیکن کثرتِ روایت کے اس ہجوم میں ایک دوسری روایت بھی ملتی ہے:

"شافعی کی ولادت عسقلان میں ہوئی جو غزہ سے تین فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے۔"

ایک روایت اور بھی ہے جو شام کی سرحد پار کرتی ہوئی یمن تک جا پہنچتی ہے:

"شافعی کی ولادت دراصل یمن میں ہوئی (نہ کہ غزہ (شام) میں، یا عسقلان میں۔"(۱)

بعض حضرات نے ان روایات میں جمع و تطبیق کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ولادت یمن کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ وہ پیدا تو احیاء یمن میں ہوئے، نشوونما کے مراحل غزہ اور

---

(۱) مذکورہ روایات ثلاثہ خود امام شافعی سے مروی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ امام صاحب نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا: "۱۵۰ھ میں میری ولادت غزہ میں ہوئی، وہاں سے میں مکہ لایا گیا جب کہ میری عمر دو سال کی تھی۔" دوسری روایت یہ ہے کہ امام صاحب نے فرمایا: "میری ولادت عسقلان میں ہوئی تھی۔" یاقوت کا قول ہے: "عسقلان غزہ سے تین فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے، غزہ اور عسقلان دونوں فلسطین میں واقع ہیں۔" تیسری روایت جو امام صاحب سے مروی ہے یہ ہے: "میری ولادت یمن میں ہوئی۔ والدہ کو میرے ضایع ہوجانے کا اندیشہ پیدا ہوا۔ وہ مجھے لے کر مکہ آگئیں۔"

عسقلان میں سطے گیے - اور عسقلان میں تمام تر یمنی قبائل ہی آباد ہیں - چنانچہ یاقوت کا قول ہے :
"روایات بالا اگر صحیح ہیں تو میرے نزدیک یہ تاویل احسن ترین ہے -"

اللہ کی دین،

تمام راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ امام صاحب کا سالِ ولادت ۱۵۰ھ ہے - اسی سال امام ابوحنیفہ کا انتقال ہوا تھا -

گویا یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس روز ایک امام اعظم نے وفات پائی اسی دن ایک دوسرا امام اجل عالمِ وجود میں آگیا - یہ بھی اللہ کی دین ہے -

مؤرخین فقہا کی اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ امام صاحب ایک قرشی مطّلبی باپ کے بیٹے تھے چنانچہ ان کا سلسلۂ نسب یہ بیان کیا جاتا ہے :

"محمد بن ادریس (شافعی) ابن العباس، بن عثمان، بن شافع، بن السائب، بن عبید، بن عبد یزید بن ہاشم، بن عبد المطلب، ابن عبد مناف -"

گویا عبد مناف پر آکر شافعی کا سلسلۂ نسب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا ہے -

اور یہ مطّلب عبد مناف کے چار بیٹوں میں سے ایک تھے - یعنی مطلب اور ہاشم اور عبد شمس جو امویوں کے جدِ بزرگوار تھے - اور نوفل جو جبیر بن مطعم کے جدِ اعلیٰ تھے - اور یہ مطّلب وہی ہیں جنھوں نے اپنے بھائی ہاشم کے بیٹے عبد المطلب کی پرورش اور پرداخت کی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جدِ والا تبار تھے - بنو مطلب اور بنو ہاشم، حزبِ واحد کی صورت میں رہے - لیکن بنو عبد شمس قبولِ اسلام سے پہلے تک برابر ان سے رشک اور چشمک کا اظہار، اور معاملات میں مقاومت برتتے رہے - اس صورتِ احوال کا اثر اسلام میں دو طرح سے ظاہر ہوا -

ایک تو یہ کہ قریش نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقاطعہ کیا تو اہل بیت میں سے جس گروہ نے آپؐ کی نصرت میں سرگرمی دکھائی وہ بنو مطلب تھے - عام اس سے کہ وہ کفر کے عقیدے پر استوار ہوں یا اسلام قبول کر چکے ہوں - اور ان سب نے چاہے وہ کافر ہوں یا مسلم، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعانت اور دستگیری کے سلسلہ میں مصائب بھی برداشت کیے -

دوسرے یہ کہ جب یہ آیہ کریمہ نازل ہوئی:

اَلخمس لِلّٰہ الخ (یعنی مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ اللہ، رسول، ذوی القربٰی، یتامیٰ مساکین اور مسافروں کے لیے ہے) تو گویا ذوی القربٰی کا حصہ منصوص ہوگیا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل کیا۔ لیکن بنو عبد شمس اور بنو نوفل کو حصہ نہیں دیا۔

"روایت ہے کہ جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے مالِ غنیمت کا حصہ بنو ہاشم اور بنو مطلب کو دیا تو میں اور عثمان بن عفان رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ میں نے بارگاہِ رسالت میں عرض کیا:

"یا رسول اللہ، یہ لوگ بھی ہاشم کی اولاد، اور آپ کے بھائی ہیں، ان کے فضل سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں آپ ہی میں شامل کر رکھا ہے مگر آپ نے بنو عبد المطلب کو تو حصہ دیدیا، مگر ہمیں چھوڑ دیا، حالانکہ ہم اور وہ (خاندانی اعتبار سے) ایک ہی ہیں۔"

یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"انہوں نے ہمارا ساتھ نہ جاہلیت (حالتِ کفر) میں چھوڑا، نہ اسلام میں، بلاشبہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ایک ہی ہیں۔"

یہ کہہ کر آپ نے اپنا ایک دستِ مبارک دوسرے میں ڈال کر انگلیاں پیوست کرلیں۔"[1]

اختلاف و تعصب

غرض یہ ہے امام شافعی کا نسب جس پر جمہور کا اتفاق ہے۔ لیکن بعض مالکیہ اور حنفیہ نے ضد اور تعصب کے باعث جو کبھی کبھی درجۂ تنافر تک ان مذاہب کے مقلدوں میں پہنچ جاتا تھا، یہاں تک دعویٰ کر دیا کہ شافعی از روئے نسب قرشی نہیں تھے بلکہ از روئے ولا قرشی تھے۔ کیونکہ ان کے جد شافع ابولہب کے مولیٰ[2] تھے۔ چنانچہ عمر رضؓ نے انہیں موالی قریش میں شامل نہیں کیا تھا، البتہ بعد میں، ابھی

---

(۱) اسی بنا پر شافعی نے سہم ذوی القربیٰ میں اپنا حصہ طلب کیا تھا جو دیا گیا (۲) آزاد کردہ غلام (رئیس احمد جعفری)

عمرؓ کے بعد عثمانؓ نے شامل کر لیا۔

لیکن یہ دعویٰ سراسر بے بنیاد ہے۔ یہ اس مشہور روایت کے خلاف ہے جس کے راوی شافعی ہیں جس میں انہوں نے اپنا نسب قرشی بیان کیا ہے اور جس کی تردید یا مخالفت ان کے معاصرین میں سے خواہ وہ موافق ہوں یا نکتہ چین کسی نے نہیں کی۔ بلکہ ثقات رواۃ نے شافعی کی اس خود بیان روایت کو نقل کیا ہے۔ کتب اخبار میں درج کیا ہے۔ بلکہ اسے روایت مستفیض میں شمار کیا۔ اور یہ اصول ہے کہ روایت مشہور مستفیض سے اختلاف کرنے کا حق اسی کو ہے جو اپنے مخالف دعویٰ کی تائید اور ثبوت میں کوئی حجت یا سند صحیح رکھتا ہو۔ اور ان مخالفین کے پاس نہ کوئی حجت ہے نہ سند صحیح[۱]۔

---

(۱) امام فخرالدین رازی نے متعصبین مالکیہ وحنفیہ کا قول تین وجوہ سے رد کیا ہے:

۱۔ شافعی کے زمانہ میں جو مالکیہ اور حنفیہ تھے انہوں نے شافعی سے مجادلہ بھی کیا۔ مخالفت بھی کی، بلکہ بعض تو وہ تھے حسد تک کرتے تھے۔ اگر شافعی قرشی نہ ہوتے تو ممکن نہ تھا کہ یہ معاصر مخالفین ان کے نسب میں طعن نہ کرتے اور اگر طعن کرتے وہ چھپا نہ رہتا مشہور و عام ہو جاتا۔ حالانکہ صورت حال یہ ہے کہ معاصر مجادلین شافعی سے ایسا کوئی قول قطعاً منسوب نہیں۔

۲۔ شافعی نے اپنے نسب (قرشی ہونے کا) دعویٰ خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے کیا جب ان پر علویہ کا ساتھ دینے کا الزام لگایا گیا تھا۔ اگر وہ موالی ہوتے تو خلیفہ کے سامنے یہ دعویٰ نہ کرتے کہ وہ خلیفہ کے ابن عم ہیں حالانکہ صورت حال یہ تھی کہ وہ سامنے اس حال میں لائے گئے تھے کہ پاؤں میں بیڑیاں پڑی تھیں اور اس کا پورا اندیشہ تھا کہ گردن اڑا دینے کا حکم صادر کر دیا جائے گا۔ اگر ان کا نسب سورج کی طرح روشن اور شک وشبہ سے بالا نہ ہوتا تو ہرگز خلیفہ کے سامنے ایسے نازک مرحلے پر اتنا دعویٰ کر کے اپنے لیے مزید مشکلات و مصائب پیدا کرنے کا ان جیسا عقیل و فہیم آدمی، خود ہی سبب نہ بنتا۔

۳۔ اکابر علماء نے شافعی کو قرشی النسب تسلیم کیا ہے۔ امام بخاری نے اپنی "تاریخ کبیر" میں جہاں شافعی کا ذکر کیا ہے لکھا ہے "محمد بن ادریس الشافعی، القرشی"۔ مسلم بن حجاج کا قول ہے: "عبد اللہ بن السائب والی مکہ، شافعی بن السائب: جد محمد بن ادریس (امام شافعی) کے بھائی تھے"۔

اور بغیر کسی نزاع کے یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ عبد اللہ بن السائب قرشی تھے۔ الخ

ملخصاً من مناقب الشافعی، ص ۷۔۸

والدہ غیر قریشی تھیں

باقی رہیں امام صاحب کی والدہ تو بے شک قریشی نہیں تھیں بلکہ قبیلۂ ازد سے تعلق رکھتی تھیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ بھی قرشیہ علویہ تھیں لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ قرشیہ نہیں بلکہ ازدیہ تھیں۔

فخر رازی کہتے ہیں کہ یہ روایت کہ امام صاحب کی والدہ قرشیہ تھیں شاذ ہے اور مخالف اجماع ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"ماں کی طرف سے شافعی کے نسب میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ جو شاذ ہے اور جسے الحاکم ابو عبداللہ الحافظ نے روایت کیا ہے یعنی یہ کہ امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام فاطمہ تھا جن کا سلسلۂ نسب یہ تھا:

فاطمہ بنت عبداللہ بن الحسین بن الحسن، ابن علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ!

اور دوسری روایت ہے کہ امام صاحب کی والدہ قبیلۂ ازد سے تعلق رکھتی تھیں قریشی نہیں تھیں۔"

وہ تمام روایتیں جو اپنے نسب کے بارے میں خود شافعی سے مروی ہیں اسی کی تائید کرتی ہیں کہ ان کی والدہ ازدیہ تھیں، اور اسی قول پر اجماع ہے۔ اپنے نسب کے سلسلہ میں وہ کبھی کبھی ایک گیت بھی گنگنایا کرتے تھے۔ جس کا مفہوم یہ تھا کہ میری والدہ کی نسبت قرشیت واقعہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی۔

خود شافعی کی روایت

مذکورہ سیاق سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہوگئی کہ شافعی قریشی تھے۔ انہوں نے ایسے خاندان میں آنکھیں کھولیں جو افلاس و غربت کا شکار تھا جس کی بود و باش جوار فلسطین میں تھی اور جو وہاں کے یمنی قبائل میں سے ایک سے متعلق اور وابستہ تھا۔

شافعی سے متعدد روایات مروی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابھی وہ صغیر سن تھے کہ والد کا انتقال ہوگیا اور والدہ انہیں مکہ لے گئیں کیونکہ انہیں اندیشہ تھا کہ یہاں کے ماحول میں لڑکا اپنے نسب شریف کو ضائع کر دے گا۔

چنانچہ معجم یاقوت کے روایات میں سے ایک روایت خود شافعی سے یہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے فرمایا:

"۱۵۰ھ میں بہ مقام غزہ میری ولادت ہوئی۔ میں دو سال کا تھا کہ والدہ مجھے لیکر مکہ چلی گئیں۔"

ایک اور روایت یہ ہے کہ مکہ جاتے وقت ان کا سن دس سال کا تھا۔ تاریخ بغداد میں خطیب نے سند متصل کے ساتھ شافعی سے روایت کی ہے کہ وہ فرماتے تھے:

"میری ولادت یمن میں ہوئی، پھر والدہ کو میرے بگڑنے کا اندیشہ پیدا ہوا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا، اگر تو یہاں رہا تو انہی لوگوں کا سا ہو جائے گا جن میں تو پل بڑھ رہا ہے مجھے ڈر ہے کہیں تیری نسبی شرافت اس طرح خاک میں نہ مل جائے۔ چنانچہ وہ مجھے لے کر مکہ پہنچیں۔ مکہ کی سرزمین پر جب میں نے قدم رکھا تو میری عمر دس سال کے لگ بھگ تھی۔ پھر میں یہیں رہ پڑا۔ اور اپنے ایک رشتہ دار کے ساتھ حصول علم میں مصروف ہو گیا۔"

جمع و تطبیق کی صورت

بلاشبہ مذکورہ دونوں روایتوں میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں جمع و تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ شافعی کئی مرتبہ فلسطین کے یمنی قبیلہ کی جائے اقامت سے مکہ آئے گئے۔ پہلی مرتبہ جب گئے تو دو سال کے تھے کہ انہیں وہاں کے عزیز اور رشتہ دیکھ لیں، پہچان لیں۔ دوبارہ جب گئے تو دس سال کے تھے تا کہ اب باقاعدہ وہاں رہ پڑیں۔ ان کی ثقافت کے رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیں۔ انہی کے ڈھب سیکھیں اور انہی کے طور طریقے اختیار کر لیں۔

یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ یہاں انہوں نے ایک یتیم اور مفلس کی حیثیت سے زندگی بسر کی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خاندانی اور نسبی اعتبار سے ان کے شرف و رفعت کا پایہ بہت بلند تھا۔ وہ اپنے زمانہ کے اشرف الانساب تھے۔ اور ہمیشہ یہ اعزاز و افتخار ان کی ذات گرامی سے وابستہ رہا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی زندگی غربت و فلاکت اور فقر و فاقہ میں بسر ہوئی اور

ب تک سن تمیز کو پہنچ کر وہ اپنے پاؤں پر نہ کھڑے ہو گئے یہی کیفیت رہی۔

دا کا عظیم احسان

اور سچی بات تو یہ ہے کہ رفعت نسب کے ساتھ غربت و فلاکت خدا کا ایک احسان ہے جو خلق قوم
ومسلک کریم پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نسب کے شرف و رفعت سے انسان ہوش سنبھالتے
ں معالی امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ اور پستی و دناءت سے دور رہتا ہے، اور فقر و غربت کے
عث وہ ان برائیوں سے محفوظ رہتا ہے جو امیروں کا طغرائے امتیاز ہوتی ہیں۔ پکی پکائی کھانے کا
ادی نہیں ہوتا۔ نہ مال مفت کو گلچھروں میں اڑانے کا موقعہ ملتا ہے۔ اسے خود ہاتھ پاؤں ہلانا پڑتے
یں۔ خود روزی کمانے کی جدوجہد کرنا پڑتی ہے۔ خود مصائب اور تکالیف کے دور سے گزر کر اپنے
الات ساز گار کرنا پڑتے ہیں۔ وہ ہمت اور حوصلہ سے کام لیتا ہے تاکہ حاجت کی ذلت اور فقر
ی خساست کو دور کر دے۔

پھر اس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ جو شخص نسب کی بلندی کے ساتھ غربت کی گود میں آنکھیں
ھولے وہ عوام کے احساس کو بہت اچھی طرح محسوس کر لینے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے۔ متوسط الحال
گوں کے احوال و کوائف سے واقفیت پیدا کر لیتا ہے۔ ان کی سوسائٹی سے آشنا ہو جاتا ہے، اور
ان کے مشاعر کا بخوبی شعور حاصل کرتا ہے اور ان تمام مراحل سے گزرنا ہر ایسے شخص کے لیے ضروری
ہے کہ جس کی عملی زندگی سوسائٹی کے حالات و کوائف سے متعلق ہو۔ معاملات اور تنظیم احوال سے
جن کا تعلق ہو۔ توثیق علائق اور تفسیر شریعت کی جہاں ضرورت پیدا ہوتی رہتی ہو، استخراج حقائق
ور کشف موازین و مقائیس جہاں کے عام ضروریات ہوں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد جو امام ابو حنیفہ کے دست راست اور ارشد تلامذہ میں سے تھے
اکثر زرنگر یزوں کے ہاں پہنچ جایا کرتے تھے اور وہاں جا کر ان کے حالات، معاملات، مسائل، ضروریات
اور کوائف سے واقفیت پیدا کیا کرتے تھے۔ اور ان کے اس عمل کی بنیاد صرف یہ تھی کہ وہ ایسے
مسائل سے جو تمدن عوام سے متعلق ہوں واقف ہو جائیں۔ ان کے عادات اور ان عادات کے
محرکات سے آشنا ہو جائیں کہ ان میں کوئی بات شرع کے احکام و اصول سے مخالف تو نہیں ہے۔

چنانچہ قدرت نے شافعی کو ایک غریب خاندان میں پیدا کر کے یہ موقع فراہم کیا کہ تہذیب کامل سے بہرہ ور ہوں۔ معاملات عامہ سے واقف نہ ہوتے تو ہمیشہ ان سے دور رہتے، اور چونکہ ان کے حالات و مسائل سے آشنا نہ ہوتے لہذا ان کی نظروں میں سبک ہو جاتے۔ اللہ تعالی نے انہیں دونوں نعمتوں سے سرفراز کیا۔ اچھا نسب جس نے ان کی توقیر میں اضافہ کیا۔ فقر جس نے انہیں نکھار دیا۔ اور ان دونوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو اتنا گراں مایہ بنا دیا، اور ان کی زندگی اس نقطۂ عروج پر پہنچ گئی کہ وزراء مملکت ان کی خدمت میں ہدایا بھیجنے پر نازاں ہوتے تھے۔ لیکن کامل بے نیازی سے وہ انہیں واپس کر دیتے تھے۔ اس لیے کہ ایسے ہدایا کا قبول کرنا ان کے مجد کے منافی تھا۔ خلیفہ وقت ان کی خدمت میں عطیے پیش کرتا ہے اور وہ پوری شانِ استغنا کے ساتھ راستہ چلتے چلتے اسے تقسیم کر دیتے تھے۔ پھر بھی کچھ باقی رہ جاتا تو محتاجوں اور رشتہ داروں کو بخش دیا کرتے۔

شافعی کی تربیت

شافعی کی نشو و نما ایک غریب گھرانے میں ہوئی۔ باپ کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا تھا۔ ماں کی آرزو یہ تھی کہ بچہ اپنے خاندان والا تبار کے خصوصیات ضائع نہ کر دے۔

روایات صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی تربیت ایسی عمدہ ہوئی کہ بچپن ہی سے انہیں علم کا شوق پیدا ہو گیا۔ ذکاوت و ذہانت قدرت کا عطیہ تھی۔ سب سے پہلے انہوں نے حفظ قرآن کریم شروع کیا۔ یہیں سے ان کی ذکاء شدید اور سرعت حافظہ کی خصوصیت کا اظہار ہوا۔ چنانچہ بہت جلد وہ حافظ قرآن ہو گئے۔ حفظ قرآن کریم کے بعد وہ حفظ حدیث پر متوجہ ہوئے۔ حصول حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا شوق انہیں بے تاب رکھتا تھا۔ حالت یہ تھی کہ کوئی حدیث سنی اور ازبر ہو گئی۔ پھر کبھی اسے کپڑے پر لکھ لیتے۔ کبھی کھال پر، کبھی کوئی بیاض تیار کر لیتے اور اس کے اوراق پر جو کچھ یاد کرتے قلمبند کر لیتے۔"[1]

---

(۱) اس سلسلہ میں متعدد روایتیں خود امام شافعی سے مروی ہیں۔ فخر رازی کی "مناقب الشافعی" میں اور معجم الادبا میں سے اور اسی طرح دوسرے اصحاب طبقات و اخبار سے بہت سی روایتیں ملتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کو بدو شعور سے علم اور حدیث سے غیر معمولی تعلق خاطر تھا۔

تمام روایات ان کی عادت کی تائید میں ہیں۔ ان سے ثابت ہوتا ہے کہ علم سے ان کی شیفتگی حد سے بڑھی ہوئی تھی۔ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو انہیں والہانہ شیفتگی تھی۔

استحفاظ احادیث وحفظ کتاب اللہ

استحفاظ احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور حفظ کتاب اللہ تعالیٰ کے ذوق وشوق کے ساتھ شافعی کو زبان دانی اور فصاحت وبلاغت سے بھی غیر معمولی لگاؤ تھا کہ ان کی عربیت انہیں عجمیت سے دور رکھ سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے پیش نظر کہ اختلاط اعاجم ان کی عربیت پر اثر انداز نہ ہو سکے وہ بادیہ میں پہنچے اور قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گئے۔ چنانچہ وہ خود ارشاد فرماتے ہیں:

"میں مکہ سے نکلا اور بادیہ میں قبیلہ ہذیل سے وابستہ ہو گیا۔ میں نے ان کا طرز کلام سیکھا۔ ان کے مزاج وعادات سے واقفیت حاصل کی۔ یہ قبیلہ اپنی زبان دانی کے اعتبار سے افصح العرب تھا۔ میں اس قبیلہ کے ساتھ ساتھ کوچ کرتا۔ جہاں وہ منزل کرتا میں بھی اتر پڑتا۔ پھر جب میں مکہ واپس آیا تو نشید اشعار میں کامل ہو چکا تھا۔ آداب و اخبار سے پورا وقوف حاصل کر چکا تھا۔"

اشعار واخبار میں کمال

امام صاحب نے ہذیل میں رہ کر اشعار واخبار میں اتنا کمال حاصل کر لیا کہ اصمعی جیسا شاعر یگانہ جو ادب و لغت میں یکتا تھا اور جس مقام بلند پر فائز تھا اہل علم اس سے بخوبی واقف ہیں۔ شافعی کے بارے میں وہ کہتا ہے:

"ہذیل کے اشعار کی تصحیح اور ان کے اخبار کی تصحیح میں قریش کے ایک نوجوان سے کر لیا کرتا ہوں جس کا نام محمد بن ادریس ہے۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شافعی نے بادیہ میں کافی مدت بسر کی۔ ابن کثیر کے روایات میں سے ایک روایت ہے کہ شافعی نے اہل بادیہ کے وہ تمام عادات اختیار کر لیے تھے جو بہتر تھے۔ چنانچہ انہوں نے تیر اندازی کے فن میں کمال حاصل کر لیا تھا۔ ان کا نشانہ اتنا صاف تھا کہ کیا مجال ہے چوک

جائے۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے:

"مجھے دو چیزوں کا بڑا شوق ہے ایک تیر اندازی، دوسرے علم۔ تیر اندازی میں تو واقعی میں نے کمال حاصل کر لیا۔ باقی رہا علم ـــــــــ

پھر وہ خاموش ہو گئے۔ حاضرین میں سے بعض نے کہا

"خدا کی قسم آپ کا علم تیر اندازی کے فن سے بھی زیادہ کامل ہے۔"

یہ تھی شافعی کی تربیت اولیٰ جسے ہر اعتبار سے مثالی کہا جا سکتا ہے۔ کس قدر جلد انہوں نے قرآن حفظ کر لیا۔ حدیثیں یاد کر لیں۔ فصاحت و بلاغت میں یکتا ہو گئے۔ احوال حواضر و بوادی (شہری و دیہاتی) سے واقف ہو گئے۔

حرصِ علم

طلبِ علم کا دَور

مکّہ سے طلبِ علم کا آغاز

شافعی کے طلبِ علم کا آغاز مکّہ سے ہوا۔ یہاں جو سربرآوردہ فقہا اور محدثین تھے ان سے استفادے میں وہ مصروف و منہمک ہو گئے۔ اور اس شان کے ساتھ تفقہ حاصل کیا اور ایسی منزلت حاصل کر لی کہ مسلم بن خالد زنگی نے انہیں فتویٰ دینے کی اجازت دے دی اور کہا،

"اے ابوعبداللہ تم فتویٰ دے سکتے ہو۔ یہ ذمہ داری تمہیں سجتی ہے۔"

بلاشبہ شافعی نے فقہ و حدیث میں کمال حاصل کر لیا اور اس مرتبے پر پہنچ گئے کہ مسندِ افتا پر بھی متمکن ہو گئے۔ لیکن ان کی ہمت عالی اس حد پر قانع نہ ہو سکی۔ کیونکہ سچ پوچھیے تو علم حدود اور اقطار سے ماوراء ہے۔ چنانچہ ان کے کانوں میں امام مدینہ مالک رضی اللہ عنہ کا نام پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ مالک کا شہرہ چار سو پھیلا ہوا تھا۔ دور دور سے قطع منازل کرتے ہوئے لوگ ان کی خدمت میں آتے تھے اور کسبِ فیض کرتے تھے۔

مکّہ سے یثرب کی طرف

آخر کار شافعی نے کمرِ ہمت کسی اور مکّہ سے یثرب روانہ ہو گئے۔ شافعی کی یہ ہجرت علم کے لیے تھی۔ لیکن مکّہ چھوڑنے سے پہلے ان کی طبیعت نے یہ گوارا نہ کیا کہ یثرب (مدینہ) اس حالت میں پہنچیں کہ علمِ مالک سے تہی دامن ہوں۔ چنانچہ ایک شخص سے مؤطا کا نسخہ انہوں نے مستعار لیا اور اس کا مطالعہ کیا۔ بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ انہوں نے مؤطا امام مالک حفظ کر ڈالی۔

بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے کہ مؤطا کے مطالعہ اور حفظ ہی کا یہ نتیجہ ہوا کہ شافعی امام دارالہجرت مالک سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ ان کی خدمت میں حاضر ہونے اور ان سے استفادہ کرنے کے لیے اپنے آپ کو بے قرار پانے لگے۔ فقہ مالک اور روایات احادیث رسولؐ کا شوق کشاں کشاں انہیں مکے سے مدینے لے گیا۔

مالک کے حضور میں باریاب ہونے کا جذبہ لے کر شافعی مکے سے مدینے روانہ ہوئے۔ والی مکہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط بھی ساتھ تھا[1]

---

(۱) "معجم یاقوت" میں آبری سے اور "مناقب الشافعی" میں رازی سے شافعی کا وہ کلام منقول ہے جو ان کے سفر مدینہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ بیان ہم ذیل میں درج کرتے ہیں تاکہ پڑھنے والے اندازہ کر سکیں کہ اس زمانہ میں رجال علم کے رتبے اور منزلت کا کیا عالم تھا؟ امام شافعی فرماتے ہیں:

"میں والی مکہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس سے والی مدینہ کے نام ایک تعارفی اور سفارشی خط لے لیا۔ نیز ایک خط مالک بن انس کے نام بھی۔ پھر میں مدینے پہنچا اور میں نے والی مکہ کا خط والی مدینہ کی خدمت میں پیش کر دیا۔ جب اس نے خط پڑھ لیا تو گویا ہوا:

"صاحبزادے میرے لیے مدینے سے مکے تک پاپیادہ گھسٹتے ہوئے جانا کہیں آسان ہے بہ نسبت مالک بن انس کے دروازے پر حاضر ہونے کے۔ جب تک میں ان کے دروازے پر رہتا ہوں نوازش و کرم سے محروم ہی رہتا ہوں۔

میں نے جواب میں عرض کیا

"خدا امیر کا بھلا کرے، اگر مناسب سمجھیے تو ذرا چلے چلیے وہاں تک"

والی میری بات سن کر آمادہ ہو گیا۔ ہم امام صاحب کے دردولت پر پہنچے۔ والی مکہ نے دروازہ کھٹکھٹایا۔ ایک سیاہ فام جاریہ برآمد ہوئی۔ امیر مدینہ نے اس سے کہا

"اپنے آقا سے کہہ دو میں دروازے پر موجود ہوں"

یہ سن کر وہ چلی گئی اور کافی دیر کے بعد برآمد ہوئی۔ اس نے کہا

"میرے آقا نے آپ کو سلام کہا ہے اور فرمایا ہے:

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور یہ ہجرت شافعی کے لیے بڑی نتیجہ خیز ثابت ہوئی۔ انہوں نے پوری توجہ حصول فقہ پر صرف کر دی۔ مالک نے جب انہیں دیکھا تو کہا
"اے محمد، خدا سے ڈرتے رہنا، گناہوں سے بچنا۔ تم کسی دن مرتبہ بلند پر پہنچو گے۔ اللہ تعالیٰ

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) "اگر کوئی مسئلہ پوچھنا ہے تو رقعہ پر لکھ دیجئے۔ اس کا جواب مل جائے گا۔ اگر کسی حدیث کے بارے میں کچھ پوچھ گچھ کرنی ہے تو آپ کو مجلس حدیث کا دن یاد ہی ہے۔ لہٰذا تشریف لے جائیے۔

والی مدینہ نے جاریہ سے کہا

"جا کر عرض کر دو کہ والی مکہ کا ایک نہایت اہم خط لے کر میں حاضر ہوا ہوں۔"

یہ سن کر وہ پھر چلی گئی۔ ذرا سی دیر میں ایک کرسی لے کر برآمد ہوئی۔ ٹھکانے پر وہ کرسی رکھ ہی چکی تھی کہ امام مالک با ہزاراں شان وقار و تمکین جلوہ فرما ہوئے۔ کشیدہ قامت، داڑھی مسنون طور پر رکھے ہوئے۔ وہ کرسی پر بیٹھ گئے۔ ایک عبا زیب بر تھی۔

والی مدینہ نے والی مکہ کا خط ان کی خدمت میں پیش کیا۔ امام صاحب خط پڑھتے پڑھتے جب اس مقام پر پہنچے کہ:

"اس شائق علم سے گفتگو کر لیجئے۔ اس سے حسن سلوک کا برتاؤ کیجئے اس کی آرزو پوری کیجئے....."

تو وہ خط ہاتھ سے پھینک دیا اور فرمایا:

("سبحان اللہ کیا اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم وسائل سے حاصل کیا جایا کرے گا؟")

میں نے دیکھا والی مدینہ کے منہ سے دہشت کے باعث آواز نہیں نکل رہی تھی۔ آخر میں آگے بڑھا اور میں نے عرض کیا: "میں ایک مطلبی ہاشمی شخص ہوں۔ میرا یہ حال ہے اور یہ کیفیت....." مالک نے میری گفتگو سن کر ایک نظر مجھ پر ڈالی اور پوچھا "تمہارا نام کیا ہے؟"

میں نے عرض کیا:

"میرا نام محمد ہے۔"

یہ سن کر امام صاحب نے فرمایا:

"اے محمد خدا سے ڈرو، گناہ سے بچو، تم مرتبہ رفیع پر ضرور ایک دن پہنچو گے۔"

نے تمہارے قلب پر نور کا القا کیا ہے، ایسا نہ ہو یہ نور ارتکاب معاصی سے بجھ جائے۔"

پھر فرمایا،

"کل آنا اور اپنے ساتھ ایک شخص بھی لیتے آنا جو تمہارے لیے قرأت کرے۔"

دوسرے دن میں پہنچا۔ کتاب میرے ہاتھ میں تھی اور میں نے خود ہی قرأت شروع کردی۔ امام کی ہیبت سے مرعوب ہو کر جب میں ارادہ کرتا کہ اب قرأت کا سلسلہ منقطع کردوں تو وہ میری حسن قرأت واعراب پر پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے،

"صاحبزادے اور۔ اور۔"

یہاں تک کہ چند ہی روز میں مؤطا میں نے ختم کر ڈالی۔

امام مالک کے انتقال کے بعد

مالک سے مؤطا کی روایت کرنے کے بعد بھی حصول فقہ کے لیے شافعی ان کے دامن سے وابستہ رہے۔ اور وہ مسائل حاصل کرتے رہے جن کے بارے میں اس امام جلیل نے فتاوے جاری کیے تھے۔ یہاں تک کہ ۱۷۹ھ میں مالک کا انتقال ہو گیا۔ یہ زمانہ شافعی کے عنفوان شباب کا تھا۔ مالک سے پورا پورا استفادہ کر چکنے کے بعد بھی انہوں نے حصول علم کے لیے بلاد اسلامیہ کا سلسلۂ سفر جاری رکھا۔ اس سفر سے انہوں نے بہت کچھ حاصل کیا۔ لوگوں کے احوال واخبار اور شؤون اجتماعی سے واقفیت پیدا کی۔ پھر ماں سے ملنے مکے گئے۔ ان سے نصیحتوں کی دولت حاصل کی۔ وہ بڑی عقیل وفہیم بی بی تھیں۔ ادب سے بھی ذوق رکھتی تھیں۔

بہر حال مالک سے کسب فیض، شافعی کے لیے کسی درجہ میں بھی طلب علم کے لیے مزید سفر، اور اختبار و تجارب میں مانع نہیں ہوا۔

تلاشِ معاش

جہدِ حیات کے میدان میں

حجاز سے یمن کی طرف

مالک رضی اللہ عنہ کا جب انتقال ہوا تو شافعی نے محسوس کیا کہ گو علم کی پونجی ان کے پاس کافی ہے لیکن معاش حیات کے وسائل سے دامن خالی ہے۔ چنانچہ سوچا اب کوئی ایسا کام کرنا چاہیئے جس سے آذوقہ میسر ہو سکے اور زندگی کے ضروریات پورے کیے جا سکیں۔

اتفاق کی بات اسی زمانہ میں والی یمن حجاز میں آیا۔ بعض قریشیوں نے اس سے شافعی کی سفارش کی۔ چنانچہ وہ انہیں اپنے ساتھ لے گیا۔ اس واقعہ کو بیان کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں،

"اس وقت میری ماں کے پاس اتنے روپے بھی نہیں تھے کہ میں سر و سامانِ سفر بہم پہنچا سکتا۔ آخر بیچاری نے گھر رہن کیا۔ تب کام چلا۔ جب میں یمن پہنچا تو میں نے باقاعدہ کام شروع کر دیا اور والی کی طرف سے امور سر انجام دینے لگا۔"

شافعی کے اس عمل نے ان کے مواہب اور اختبارات، ذکاوت و فراست، علم اور وسعت نظر، شرافتِ نسب اور عالی ہمتی کو اور زیادہ اجاگر کر دیا۔

نصیحت و ملامت

چنانچہ بہت جلد ایک عادل اور دانا شخص کی حیثیت سے ان کی شہرت کا ستارہ چمکنے لگا۔ ان کے نام کا چرچا یمن سے نکل کر مکّے کی گھاٹیوں تک پہنچ گیا۔ لیکن جب ان فقہا اور محدثین کو جو ان سے کسب فیض کر چکے تھے یا جن سے شافعی نے استفادہ کیا تھا، یہ خبر پہنچی تو انھوں نے ایک

بالکل دوسرا طرزِ عمل اختیار کیا۔ یہ لوگ شافعی کے اس اقدام سے اختلاف کرنے لگے۔ ان میں سے بعض وہ تھے جو شافعی کو اس لیے سزاوارِ ملامت قرار دیتے تھے کہ انہوں نے یہ ذمہ داری کا منصب کیوں قبول کیا؟ اور بعض نے نصیحت کی کہ یہ کام وہ ترک کر دیں۔

تملق اور خوشامد سے بے نیاز

لیکن شافعی ملامت اور نصیحت سے متاثر ہوئے بغیر اپنے کام میں لگے رہے۔ وہ نجران کے عامل بنا دیئے گئے۔ یہاں پہنچ کر انہوں نے عدل و نصفت کے جھنڈے گاڑ دیئے۔

نجران میں بھی جیسا کہ ہر زمانہ میں ہر ملک کے لوگوں کا دستور ہوتا ہے، وہ لوگ تھے جو والیوں اور عاملوں اور قاضیوں کی خوشامد اور چاپلوسی میں لگے رہتے تھے تاکہ ان سے اپنے لیے رعایتیں حاصل کر سکیں اور ان کے مزاج میں درخور پیدا کر سکیں۔

لیکن انہوں نے شافعی کو ایسا آدمی پایا جس پر نہ خوشامد کا اثر ہوتا تھا۔ نہ تملّق کا۔ جس کے مزاج میں درخور حاصل کرنے کی کوئی سبیل نہیں تھی۔ وہ عدل و نصفت کے معاملہ میں نہ کسی رعایت پر آمادہ ہوتے تھے۔ نہ کسی کی سفارش قبول کرتے تھے۔ چنانچہ وہ خود بھی اپنے اس دور کے متعلق فرماتے ہیں:

"میری ولایت نجران کے زمانہ میں بنو حارث بن عبدالمدان اور موالی ثقیف، جیسا کہ گزشتہ والیوں کے ساتھ ان کا دستور اور معمول تھا کہ خوشامد اور چاپلوسی کیا کرتے تھے۔ میرے پاس بھی اسی نیت سے پہنچے۔ لیکن بیچارے ناکام رہے مجھے پرچانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔"

عدل کا سر رشتہ ہاتھ سے نہ چھوڑا

شافعی نے اپنے بے لوث اسلوبِ کار سے اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں چھوڑی کہ انہیں خوشامد اور تملق سے پرچایا جا سکے۔ یہ دروازہ انہوں نے بالکل بند کر رکھا تھا۔ یہ وہ دروازہ تھا جس میں داخل ہو کر چھوٹے لوگ بڑے لوگوں کے پاس پہنچتے تھے تاکہ انہیں عدل اور حق کے راستہ سے ہٹا سکیں۔ شافعی نے جب یہ دروازہ بند کیا تو اپنے نفس کو اس طرح قلعہ بند کر لیا کہ ہر شر اور ظلم سے بالکل محفوظ ہو گئے۔

اس لیے کہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ کبار نفوس اگر مصانعت اور تملق سے متاثر ہوتے ہیں تو پھر عدل کا قائم رکھنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ عدل کا

قائم رکھنا ان کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی کوشش یہی ہوتی ہے کہ عدل کا رشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے لیکن عدل ایک ایسا منہ زور اور سرکش گھوڑا ہے کہ اس پر صرف اولوالعزم لوگوں ہی کی ران جم سکتی ہے۔ وہ نہ زمانہ کی خشونت سے مرعوب اور متاثر ہوتے ہیں نہ اذیتوں اور تکلیفوں کو اس راہ میں کوئی اہمیت دیتے ہیں اور بلاشبہ شافعی انہی لوگوں میں تھے۔

"عالم کا مقام بہت بلند ہے۔ وہ دوسروں کی رہنمائی کرتا ہے۔ بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھاتا ہے۔ غلط کاروں کو ٹوکتا ہے۔ سرکشوں اور باغیوں کے سامنے سر جھکاکر نہیں، سینہ تان کر اور گردن اونچی کر کے پہنچتا ہے ——— یہ اس کا فرض ہے۔

بلاشبہ ہر عہد میں ایسے علماء بھی پیدا ہوتے رہے جنہیں "علماء سوء" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ مال و زر کے بھوکے تھے، جاہ و منصب کے طالب تھے، اور مال و زر، اور جاہ و منصب بغیر حاکم وقت کی غیر مشروط اطاعت کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا، لہذا یہ اپنے مقام بلند سے اترے اور اہلِ دنیا کے سے ہو گئے۔

لیکن ایک جماعت علمائے حق کی ایسی بھی رہی جس کے پائے ثبات لغزش سے ہمیشہ نا آشنا رہے۔ جس نے سچ بولنے اور حق بات کے کہنے میں کسی خطرے کی پروا نہ کی۔ ہر خطرے کا مقابلہ کیا ——— امام شافعی بھی انہی اصحاب عزیمت میں تھے۔"

یمن سے بغداد

دورِ ابتلا و محن

والی یمن سے ان بن

یمن کا قیام شافعی کے لیے دورِ ابتلا، و محن ثابت ہوا۔ وہ نجران کے عامل تھے جو یمن کا ایک علاقہ تھا اور یمن کا والی حد درجہ سفاک اور ظالم تھا۔ شافعی اس کا دستِ تظلم روکنے کی کوشش کرتے اور کم ازکم لوگوں کو اس کے مظالم سے بچانے کی جدوجہد میں لگے رہتے جو ان کے حلقہ میں تھے۔

شافعی کی طرف سے اس والی کی خدمت وہی تمغہ ملا کرتا تھا جو علمائے حق کی طرف سے جابر وں کو ملتا ہے یعنی سیف زباں کی برّش۔ یعنی رو در رو اور کھلے بندوں نکتہ چینی اور اعلاء کلمۃ الحق۔ چنانچہ ایک طرف تو شافعی جہاں تک بن پڑتا، اس والی کی دراز دستیوں میں آڑے آتے، اور جب موقع ہوتا تو پھر بے رو رعایت کلمۂ حق بھی ان کی زبان پر آجاتا۔ اور بے درنگ وہ صاف اور کھری باتیں سنانے میں تامل نہ کرتے۔

اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ والی یمن ان سے کپٹ رکھنے لگا۔ ان کے خلاف وہ سازشوں، حیلہ جوئیوں اور فریب کاریوں میں مشغول رہنے لگا۔

علویوں کی حمایت کا الزام

عباسی خلفا اپنا سب سے قوی دشمن علویوں کو سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ ان کی سطوت و اقتدار کی بنیاد نسب پر یعنی قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔ چنانچہ جب نسب کی بنیاد پر یہ حکومت قائم ہوگئی، تو یہ ان لوگوں کو نیست و نابود کرنے پر تل گئی، جو نسب میں یعنی قرابت رسولؐ کے اعتبار سے

اس سے بالا تھے۔ چنانچہ جیسے ہی عباسیوں نے دیکھا کہ علوی تحریک سر اٹھا رہی ہے اس کے کچل دینے کے لیے کیل کانٹے سے لیس ہو گئے۔ یہ لوگوں کی گردنیں دھڑا دھڑ محض شبہ پر، نہ کہ جزم و یقین کی بنیاد پر کاٹنے لگے۔

والی یمن کو اس سے اچھا موقع اور کون مل سکتا تھا۔ اس نے شافعی کو مورد الزام ٹھہرایا کہ وہ علویوں کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ اس نے خلیفہ ہارون رشید کو لکھا:

"یہاں علوی تحریک کے نو سر برآوردہ لوگ ہیں۔"

پھر آگے چل کر اس نے لکھا،

"مجھے اندیشہ ہے کہ یہ لوگ ضرور خروج کریں گے۔ انہی میں شافع مطلبی کا لڑکا (امام شافعی) بھی ہے جو نہ میرا حکم مانتا ہے نہ میری پابندیوں کو خاطر میں لاتا ہے۔"

ایک اور روایت کے مطابق اس نے اپنے اسی مکتوب میں یہ بھی لکھا کہ:

"یہ شخص اپنی زبان سے وہ کام کر رہا ہے جو ایک جنگ جو سپاہی تلوار سے بھی نہیں کر سکتا۔"

یہ مکتوب پا کر ہارون رشید نے والی یمن کو فرمان بھیجا کہ:

"وہ نو کے نو آدمی مع شافعی کے فوراً بغداد بھیج دیئے جائیں (۱)۔"

---

(۱) اس جگہ ہم دو امور کی طرف اشارہ کر دینا بسا ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ واقعی شافعی کے بارے میں یہ شہرہ عام تھا کہ وہ اولاد علی رضی اللہ عنہ سے والہانہ محبت رکھتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر ہم تفصیل سے بتائیں گے۔ اولاد علیؓ سے ان کی محبت کا اندازہ "الانتقاء" میں ابن عبدالبر وغیرہ کی اس روایت سے ہو سکتا ہے جس میں امام شافعی کا یہ شعر درج کیا گیا ہے:

ان کان رفضا حب اٰل محمد

فلیشهد الثقلان انی رافضی

یعنی: اگر اہل بیت محمدؐ کی محبت رافضیت ہے تو فرشتوں کو چاہیئے کہ گواہی دیں میں رافضی ہوں۔

۲۔ تمام راوی اس پر متفق ہیں کہ شافعی علویت سے متہم کیے گئے تھے۔ اور رشید نے اسی وجہ سے انہیں مورد آفات و مصائب بنایا اور اپنے حضور میں طلب کر کے انہیں ہدف ستم بنایا۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہارون رشید کے عتاب سے کس طرح بچے؟

اس سلسلہ میں روایت یہ ہے کہ وہ نو کے نو آدمی ہارون رشید کے حکم سے قتل کر دیئے گئے لیکن شافعی اپنی قوت حجت اور امام محمد بن الحسن کی سفارش سے بچ گئے۔

رشید کے حکم سے جب قتل کے لیے شافعی نطع (چمڑے کے فرش) پر بٹھائے گئے اور تلوار سامنے لائی گئی تو انہوں نے کہا:

"یا امیر المومنین ان دو آدمیوں کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں کہ ان میں سے ایک مجھے اپنا بھائی سمجھتا ہے اور دوسرا مجھے اپنا غلام تصور کرتا ہے۔ ان دونوں میں سے میرے نزدیک کسے محبوب ہونا چاہیئے؟"

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) البتہ اختلاف اس باب میں ضرور ہے کہ جب یہ تہمت شافعی پر لگی تو وہ مکہ میں تھے یا یمن میں؟ ابن حجر کی "توالی التاسیس" ہیں۔ رازی کی "مناقب الشافعی" میں اور آبری کی روایت مندرجہ "معجم الادبا" میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں وہ یمن ہی میں تھے اور یمن ہی سے رشید کے دربار میں بغداد بھیجے گئے۔ لیکن ابن عبدالبر نے "الانتقاء" میں لکھا ہے کہ یہ تہمت اس وقت لگائی گئی تھی جب شافعی مکہ میں تھے۔ چنانچہ خود امام شافعی سے یہ روایت درج ہے:

"ہارون تک یہ بات پہنچائی گئی کہ مکہ میں قریش کے کچھ لوگ ایسے ہیں جنہوں نے یمن سے ایک علوی شخص کو بلایا ہے چنانچہ وہ آگیا۔ چنانچہ اس کے پاس قریش کی ایک جماعت پہنچی کہ اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں اور اسے قیام دعوت پر آمادہ کریں۔ یہ سن کر رشید نے یحییٰ بن خالد برمک کو حکم دیا کہ وہ عامل مکہ کو لکھے کہ تین سو رجال قریش اس حالت میں یہاں بھیج دیئے جائیں کہ ان کے ہاتھ گردن سے بندھے ہوئے ہوں۔"

ایک اور روایت یہ ہے کہ:

"حجاز سے جو نو قریشی بھیجے گئے۔ ان میں شافعی بھی تھے اور یہ دسویں تھے۔"

بظاہر یہ روایات متناقض ہیں۔ لیکن ان کی جمع کی صورت یہ ہے کہ شافعی یمن سے مکہ میں جب اپنی ماں سے ملنے آئے تب ان پر یہ تہمت لگائی گئی۔ اور یہ تہمت لگانے والا والی یمن تھا جو ان کے خلاف سازش اور بدگوئی میں مصروف رہتا تھا۔

اور اختلاف تعداد کی صورت یہ ہے کہ نو آدمی تو سربرآوردہ تھے۔ باقی ان کی پکار پر لبیک کہنے والے۔

ہارون رشید نے جواب دیا،

"وہ شخص جو تمہیں اپنا بھائی تصور کرتا ہے۔"

شافعی نے کہا،

"یہ بات آپ نے فرمائی ہے یا امیرالمومنین۔ آپ عباسؓ کی اولاد ہیں، اور علوی علیؓ کی اولاد، اور ہم بنو مطلب ہیں۔ بس عباسی جو اولاد عباسؓ ہیں ہمیں اپنا بھائی سمجھتے ہیں۔ اور علوی ہمیں اپنا غلام خیال کرتے ہیں۔"

اور امام محمد کی شہادت یہ تھی کہ علم، اہل علم کے مابین قرابت پیدا کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس اتہام کے موقعہ پر شافعی کو محمد سے آس پیدا ہوئی۔ چنانچہ اس کاروائی کے بعد خلیفہ نے جب ان کے شافعی کے بارے میں استفسار کیا تو کہا:

"شافعی کو علم سے حصۂ وافر عطا ہوا ہے اور وہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہا جا رہا ہے۔"

ہارون رشید نے کہا،

"یہ بات ہے تو فی الحال اس شخص کو اپنے پاس رکھیے۔ پھر اس کے بارے میں میں کوئی آخری فیصلہ کروں گا۔"

امام محمد کے زیرِ سایۂ عاطفت

شافعی بغداد میں آکر جس ابتلا اور محن سے دوچار ہوئے یہ ۱۸۴ھ کا واقعہ ہے۔ اس وقت ان کی عمر ۳۴ سال کی تھی۔

لیکن یہ دورِ محن وابتلا درحقیقت شافعی کے لیے پیامِ رحمت ثابت ہوا۔ اور ان کی قسمت کھل گئی۔ اب وہ اور زیادہ جوش وخروش کے ساتھ حصولِ علم اور حصول فقہ میں مصروف و منہمک ہو گئے۔ ایسے مصروف ہوئے کہ دنیا و مافیہا کی خبر نہ رہی۔

چنانچہ اس واقعہ کے بعد انہوں نے پھر پڑھنے اور پڑھانے، نیز ذکر اور مذاکرے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فقہ و تخریج میں انہوں نے وہ رتبۂ بلند حاصل کر لیا کہ مکہ یا یمن کے قیام کی صورت میں جس کا حاصل کرنا اور جس تک پہنچنا کسی طرح ممکن نہ تھا۔

ہارون رشید کی تلوار سے نجات پا کر وہ امام محمد کے زیرِ سایہ آگئے۔ یہاں آنے سے پہلے ہی

ی کے کان میں امام محمد کا نام نامی پڑ چکا تھا اور وہ ان کے مرتبۂ اجتہاد و تفقّہ سے پورے
ر پر واقف ہو چکے تھے۔ کیونکہ امام محمد فقہ عراق کے حامل اور ناشر تھے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ
داد آنے سے پہلے ہی وہ اس خصوصیت اور جوہر سے آشنا ہو چکے تھے۔

یہیں سے شافعی کی زندگی نے پلٹا کھایا۔ اور وہ از سرِ نو حصولِ علم میں مصروف ہوئے۔
ر بالآخر انھوں نے ایسی وسعتِ نظر، گہرائی، فراستِ دین اور تفقہ کی دولت حاصل کر کی کہ
ت جلد وقت کے اعاظم رجال میں ان کا شمار ہونے لگا۔ اور وہ فقہ میں ایک خاص مکتبِ فکر
ے بانی اور موسس قرار پائے۔ اور بلاد اسلامیہ کا ایک خاص بڑا طبقہ ان کے حلقہ بگوشوں میں
امل ہو گیا۔ اور تاریخ فقہ میں انھوں نے وہ نام پیدا کیا، اور وہ منزلت حاصل کی جو ہمیشہ ہمیشہ
ن کے نام کو زندہ رکھے گی۔

"امام محمدؒ، امام ابوحنیفہ کے دستِ راست، اجتہاد کے منصبِ عالی پر فائز، اور گراں مایہ علمی اور شخصی کمالات کے جامع تھے۔

امام محمدؒ نہ صرف امام شافعی کے استاد تھے بلکہ ان کی ذہنی، فکری، عقلی اور علمی تربیت میں بھی ان کا بڑا حصہ تھا، اس لیے کہ ان دونوں کے مابین جو قرابت تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔

گو فقہ واجتہاد میں امام شافعی اور امام محمدؒ کے مسلک میں اختلاف وتفاوت ہے، لیکن ایک ژرف بین اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ امام شافعی کی فکر وحیات پر امام محمدؒ کے بڑے گہرے نقوش مرتسم ہیں، جو صاف اور نمایاں نظر آتے ہیں۔ اہل علم ونظر کے لیے ان کی معرفت دشوار نہیں۔"

اکتسابِ فیض

امام محمد کے حلقہ میں شافعی کی شرکت

فقہ حجاز و عراق کا جامع

اب شافعی پوری یکسوئی، تندہی اور ذوق و شوق کے ساتھ فقہاء عراق کی فقہ حاصل کرنے میں لگ گئے۔ سب سے پہلے انھوں نے امام محمد کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ پھر باقاعدہ ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کیا۔ اس طرح تھوڑے ہی دنوں میں شافعی فقہ حجاز و عراق کے جامع بن گئے۔ ان کے پاس وہ فقہ بھی جس پر "نقل"[1] کا غلبہ ہے، اور وہ فقہ بھی جس پر عقل کا غلبہ ہے۔ ان دونوں کو سامنے رکھ کر اور ان سے پورا پورا استفادہ کر کے انھوں نے اپنے دور اور عہد کے تقاضے کے مطابق تخریج مسائل کی طرف توجہ شروع کر دی۔

چنانچہ ابن حجر فرماتے ہیں:

"ریاست فقہ مدینہ میں مالک بن انس کو حاصل تھی۔ چنانچہ شافعی ان کی خدمت میں پہنچے۔ ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے اور جو کچھ ان سے حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ عراق میں فقہ کی ریاست ابو حنیفہ پر ختم تھی۔ چنانچہ امام محمد سے جو اصحاب ابو حنیفہ میں سے تھے، شافعی نے فقہ عراق کو تمام و کمال حاصل کر لیا۔ ساتھ ہی ساتھ علم اہل الرائے

---

(۱) نقل سے مراد یہ ہے کہ صرف کتاب و سنت اور آثار و اخبار اور روایات پیش نظر رکھے جائیں۔ اپنی رائے کو دخل نہ دیا جائے۔ (رئیس احمد جعفری)

اور علم (اہل الحدیث) میں بھی پورا پورا درخور حاصل کیا، اور ان سب چیزوں کو اتنا کھنگالا کہ اس قابل ہو گئے کہ اصول فقہ مرتب کریں اور قواعد فقہیہ ترتیب دیں۔ اس خصوصیت نے بہت جلد شافعی کو ممدوح انام بنا دیا اور موافق و مخالف سب ان کے گن گانے لگے۔ ان کی شہرت چارسو پھیل گئی۔ ان کا چرچا ہر جگہ عزت اور احترام کے ساتھ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ وہ جس مرتبۂ رفیع پر بالآخر پہنچے اسے کون نہیں جانتا؟"

امام محمد کی شاگردی پر فخر

شافعی نے امام محمد کی بارگاہ فیض سے پورا پورا استفادہ کیا۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے نکات علمی نقل کیے اور پھر باقاعدہ انہیں مرتب کر ڈالا۔ چنانچہ جہاں تک ان کی ذات گرامی کا تعلق ہے وہ خود بھی ممنونیت کے ساتھ اس کا اعتراف کرتے ہیں:

"میں نے امام محمد سے جو کچھ پڑھا، سنا، نقل کیا اور لیا، اس علم کی مقدار ایک بار شتر کے برابر ہے۔"

یہی وجہ تھی کہ وہ امام محمد کا انتہائی احترام و اجلال ملحوظ رکھتے تھے اور انہیں اپنا استاد تسلیم کرتے تھے۔ ان کی تعریف میں رطب اللسان رہتے تھے اور ان کے یگانۂ علم و فضل ہونے کی تحسین و ستائش برملا کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ اس سلسلہ میں انہوں نے فرمایا:

"جب بھی کوئی پیچیدہ یا نازک مسئلہ میں نے کسی فقیہ سے دریافت کیا تو اس کے چہرے پر ناگواری کے اثرات دیکھے۔ البتہ امام محمد کی ذات گرامی ایسی نہ تھی۔"

امام محمد کی نظر میں شافعی کی منزلت

شافعی نے امام محمد سے صرف فقہ و رائے ہی نہیں حاصل کی بلکہ ان سے حدیث کی روایت بھی کی۔ چنانچہ اپنی شہرۂ آفاق کتاب "الام" میں لکھتے ہیں:

"ہم سے (امام) محمد بن الحسن نے، ان سے یعقوب بن ابراہیم نے، ان سے عبداللہ بن دینار نے ان سے عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

"ولا ایسا ہی خونی رشتہ ہے جیسا نسب، نہ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔"!

خود امام محمد کا بھی یہ حال تھا کہ وہ شافعی کا زیادہ سے زیادہ لحاظ و خیال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ مجلس سلطان پر مجلس شافعی کو ترجیح دیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سواری پر دار الامر کی طرف جا رہے تھے کہ راستہ میں شافعی نظر آ گئے۔ جو انہی کے پاس آ رہے تھے۔ انہیں دیکھتے ہی امام محمد سواری سے اتر پڑے۔ اور خادم سے کہا،

"جا، میری طرف سے معذرت کر اور شافعی کو بلا لا۔"

شافعی نے کہا،

"میں پھر کسی وقت حاضر ہو جاؤں گا۔"

امام محمد نے فرمایا،

"واہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟"

پھر دونوں ایک دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے گھر میں داخل ہو گئے۔

فقہ حجاز سے غیر معمولی تاثر

شافعی امام محمد کے حلقۂ فیض میں پابندی اور باقاعدگی سے شرکت کرتے اور مستفید ہوتے تھے۔ لیکن با ایں ہمہ اپنے آپ کو وہ اصحاب مالک میں شمار کرتے تھے اور مذہب مالکی کے فقہاء میں شامل کرتے تھے۔ مؤطا امام مالک کے وہ حد درجہ ثنا خواں تھے۔ اس کی تحسین و حمایت میں وہ گرم تقریر رہا کرتے تھے۔ فقہ اہل مدینہ کی ان کی نظر میں بڑی اہمیت تھی۔ وہ برابر اس کی مدافعت میں لگے رہتے اور اس کے پایۂ بلند کی تحسین و توقیر کا اعتراف فرمایا کرتے۔

یہی وجہ تھی کہ جب امام محمد اپنی مجلس سے اٹھ جاتے تو شافعی ان کے اصحاب سے مناظرہ کیا کرتے اور فقہ حجاز کی مدافعت زور شور سے کرتے اور اس کے طریق تفقہ میں رطب اللسان رہتے البتہ خود امام محمد سے اس معاملہ میں انہوں نے کبھی مناظرہ نہیں کیا۔ اس لیے کہ استاذ معظم کی جلالت شان اور عزت و منزلت بہر حال مدنظر تھی۔

مسئلہ شاہد و یمین پر مناظرہ

لیکن جب امام محمد کو یہ خبر ملی کہ وہ ان کے اصحاب سے ان کی عدم موجودگی میں مناظرہ کیا کرتے ہیں تو ایک روز انہیں بلایا اور مناظرہ کی دعوت دی لیکن شافعی کے لیے اس دعوت کا قبول کرنا

مشکل تھا۔ انہیں استاذ سے مناظرہ کرتے شرم آئی۔ لہذا انکار کر دیا۔ لیکن امام محمد برابر اصرار کرتے رہے کہ مسائل میں بحث و گفتگو اور تبادلہ خیال میں حرج ہی کیا ہے۔ آخر بڑی ناگواری کے ساتھ انہوں نے بحث چھیڑی۔ یہ مسئلہ تھا "شاہد و یمین" کا۔[1] اس معاملہ میں شافعی کا مسلک اور نقطہ نظر امام محمد سے مختلف تھا۔ شافعی راویوں کا بیان ہے کہ غلبہ شافعی کو حاصل ہوا۔

بغداد سے پھر مکہ کی طرف

امام محمد کے شاگرد کی حیثیت سے شافعی بغداد میں مقیم رہے۔ اصحاب امام محمد سے ان کے مناظرے بھی اس حیثیت سے جاری رہے کہ وہ بہرحال اپنے آپ کو مدنی فقیہ اور یکے از اصحاب مالک خیال کرتے تھے۔

بغداد سے وہ پھر مکہ گئے۔ فقہاء عراق کی ایک بار شتر کتابیں ان کے ساتھ تھیں۔ اکثر رواۃ نے یہ نہیں بتایا ہے کہ بغداد میں شافعی کا قیام کتنی مدت تک رہا؟ لیکن ظاہر ہے یہ مدت اقامت کافی ہی ہونی چاہیئے کیونکہ چند ہفتوں یا مہینوں میں تو فقہ اہل رائے نہیں حاصل کی جا سکتی تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ مدت کم از کم دو سال تھی۔

---

(۱) مسئلہ شاہد و یمین حنفیہ اور شافعیہ کے مابین مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مدعی کو ثبوت دعوئ پیش کرنا کافی ہے اور مدعا علیہ اگر انکاری ہو تو اسے قسم کھانا چاہیئے۔ مدعی کو حلف نہیں دیا جائے گا۔ اگر مدعی کے پاس قابل قبول ثبوت موجود ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا ورنہ مدعا علیہ کو حلف دیا جائے گا۔ اگر اس نے حلف نہ لیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ لیکن مدعی سے کسی حالت میں بھی حلف نہیں لیا جائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر مدعی کا صرف ایک گواہ ہو تو اس کے حلف پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس کا یہ حلف دوسرا گواہ قرار دیا جائے گا۔ لیکن یہ اصول صرف مالی معاملات تک ہے۔ غیر مالی معاملات میں مدعی سے یمین کی ضرورت نہیں جیسا کہ نص میں وارد ہوا ہے۔ اس مناظرہ کا واقعہ تفصیل سے "الام" جزء سابع میں درج ہے۔

رحلتِ علمی

مکہ میں ورود، بغداد کا سفر، مصر میں داخلہ!

شافعی کی فقہ جدید

بغداد سے شافعی مکہ آ گئے اور حرم مکہ میں بیٹھ کر درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ موسم حج میں وقت کے اکابر علما ان کی خدمت میں حاضر ہوتے، ان کا طریق درس دیکھتے۔ ان کے ارشادات سنتے اور ان کے علم و فضل کو خراجِ تحسین پیش کرتے۔

اسی زمانہ میں احمد بن حنبل ان سے ملے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ شافعی کی شخصیت، فقہ جدید کے بانی کی حیثیت سے نمایاں سے نمایاں تر ہوتی جا رہی تھی۔ شافعی کی فقہ، نہ تمام تر فقہ اہل مدینہ تھی، نہ تمام تر فقہ اہل عراق، وہ ان دونوں کا ممزوجہ تھی۔ اس فقہ میں علم کتاب و سنت علم عربیت اخبار الناس، اور قیاس و رائے سموئے ہوئے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وقت کے علما میں سے جو بھی ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور ان کے علم کی معرفت حاصل کرتا، وہ یہ محسوس کیے بغیر نہ رہتا کہ یہ ایک ایسا عالم ہے جو یکتا اور بے ہمتا ہے۔[1]

---

(۱) معجم یاقوت میں آبری سے روایت ہے کہ:

"اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں، ہم سفیان بن عیینہ سے عمرو بن دینار کی حدیثیں لکھا کرتے تھے کہ ایک روز ہمارے پاس احمد بن حنبل آئے۔ کہنے لگے،

"ابو یعقوب اٹھو، تمہیں ایسے شخص سے ملائیں کہ ایسا تمہاری نظر سے نہ کوئی اور نہ گزرا ہوگا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ضابطۂ اجتہاد و استنباط

اس مرتبہ تقریباً نو سال تک شافعی مکہ میں مقیم رہے جیسا کہ اخبار روایات سے مستنبط ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں، شافعی نے جب دونوں فقہوں کا اختلاف دیکھا، مختلف لوگوں سے مناظرہ اور مجادلہ کیا، تشعب آراء، اختلاف انظار اور تباین مشارب کا مشاہدہ کیا تو محسوس کیا کہ باطل سے حق کو پرکھنے کے لیے کچھ پیمانے ہونے چاہئیں۔ یا کم از کم یہ کہ حق کی معرفت بڑی حد تک آسان ہو جائے۔

یہ کوئی معقول طرز عمل نہ ہوتا کہ وہ فقہ حجاز یا عراق کے اختلاف کو دیکھ کر ان اصحاب فقہ کے اجلال و احترام کو نظر انداز کر کے کسی ایک کے بطلان کا فیصلہ کر دیتے اور یہ فیصلہ کسی اصول،

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) میں اٹھ کھڑا ہوا۔ احمد بن حنبل مجھے لے کر زمزم کے احاطہ میں پہنچے۔ یہاں ایک سفید پوش شخص بیٹھا ہوا تھا۔ گندم گوں، خوب رو، بشرہ سے ذہانت و فراست آشکار، احمد نے مجھے اس کے پہلو میں بٹھا دیا، اور کہا،

"اے ابو عبداللہ، یہ اسحاق بن راہویہ حنظلی ہیں!"

اس شخص نے مجھے مرحبا کہا اور میرا پرتپاک خیر مقدم کیا۔ پھر ہم دونوں باتیں کرنے لگے۔ دوران گفتگو میں مجھے اندازہ ہو گیا کہ اس شخص کا علم کتنا وسیع اور گہرا ہے اور اس کی قوت حفظ کا کیا عالم ہے؟ جب کافی دیر گزر گئی تو میں نے احمد سے کہا:

"ابو عبداللہ، ہمیں اس شخص کے پاس تو لے چلو جس کا ذکر کر رہے تھے۔"

احمد نے جواب دیا، "یہی تو وہ صاحب ہیں۔"

میں نے کہا، "یہ بھی ایک رہی تم مجھے اس شخص کے پاس سے اٹھا لائے جو زہری سے روایت کرتا تھا۔ میں نے سوچا تھا جس شخص سے تم ملاؤ گے وہ زہری جیسا یا ان کے لگ بھگ ہوگا۔ تم تو اس نوجوان کے پاس لے آئے!"

احمد نے یہ سن کر کہا،

"ابو یعقوب اس شخص سے کچھ حاصل کر لو۔ اس جیسا صاحب کمال میری نظر سے آج تک نہیں گزرا"

اس قصہ سے ثابت ہوتا ہے کہ احمد بن حنبل شافعی سے مکہ میں ملے تھے۔ لیکن کیا یہ پہلی ملاقات تھی؟ اس امر پر کوئی روشنی نہیں پڑتی!

کسی ضابطہ اور مقیاس کا پابند نہ ہوتا۔

چنانچہ انہوں نے قواعد استنباط کا استخراج کرنے کے لیے غور و فکر شروع کیا۔ چنانچہ انہوں نے مکہ کے طویل دورانِ قیام میں اپنے آپ کو عراق کے آہنگ اور اختلاف آرا سے الگ رکھا۔ تاکہ ان چیزوں سے ہٹ کر پورے غور و فکر کے ساتھ استخراج قواعد استنباط کر سکیں۔

اس سلسلہ میں انہوں نے اپنی تمام تر توجہ کتاب اللہ پر مرکوز کر دی کہ اس کے طرق دلالت کی معرفت حاصل کریں۔ اس کے احکام کو پہچانیں۔ ناسخ و منسوخ کا عرفان حاصل کریں۔ نیز جملہ خصائص ضروری پیشِ نظر رکھیں۔

کتاب اللہ کے بعد ان کی فکر و توجہ کا مرکز سنت رسولؐ تھی کہ معلوم کریں علم شریعت کے سلسلہ میں اس کا مقام کیا ہے؟ صحیح اور سقیم کا عرفان کس طرح ہو سکتا ہے؟ سنت سے استدلال کے طریقے کیا ہونے چاہئیں؟ قرآن کریم سے مقام سنت پر کیا روشنی پڑتی ہے؟

پھر انہوں نے اپنی توجہ اس طرف مبذول کی کہ اگر کوئی حکم نہ کتاب میں ہو نہ سنت میں تو کیا کیا جائے؟ ایسے موقعہ پر ضوابط اجتہاد کیا ہونے چاہئیں؟ اور ایک مجتہد کے لیے کس طرح کی پابندیاں لازمی ہیں کہ اجتہاد غلط روی سے محفوظ رہے؟

یہی وہ مسائل تھے جنہوں نے شافعی کو اتنی طویل مدت تک مکہ میں روکے رکھا حالانکہ تلاشِ علم میں سفر اختیار کرنا ان کی مرغوب عادت تھی۔ بہر حال اس طویل مدت میں جو انہوں نے مکہ میں گزاری وہ ایک نتیجہ پر پہنچ گئے۔ اور اصولِ استنباط وضع کرنے کا اصول انہوں نے متعین کر لیا۔ مکہ سے باہر نکلے تو یہ ضابطۂ اجتہاد و استنباط ان کے ہاتھ میں تھا۔

فقہ کا علم کلّی اور قواعد عامہ

لیکن شافعی نے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں جو اصول وضع کیے تھے اور جو ضوابط تیار کیے تھے، ضروری تھا کہ انہیں جمہور فقہاء کے سامنے رکھا جائے تاکہ انہیں زیادہ سے زیادہ چھان پھٹک کے بعد ایک معیار کا درجہ دیا جا سکے۔ وفاتِ مالک کے بعد مدینہ میں اب فقہ اور فقہا کی وہ گرم بازاری نہ رہی تھی۔ عراق ہی اب علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہیں ہر مکتب خیال کے فقہا موجود تھے۔ یہاں اہل رائے بھی تھے اور اہل حدیث بھی۔ چنانچہ وہ مکہ سے نکل کر سیدھے بغداد پہنچے۔

شافعی دوسری مرتبہ ۱۹۵ھ میں بغداد پہنچے۔ اب اس طرح آئے کہ انہوں نے فقہا کی رہروی کے لیے ایک راستہ پیدا کر لیا تھا جو اب تک لوگوں کی نظروں سے پنہاں تھا۔ جس پر اب تک کسی نے رہبری نہیں کی تھی۔ اس مرتبہ وہ آئے لیکن اس طرح کہ ان فروع پر توجہ نہیں کی جن سے احکام کی تفصیل مرتب کی جا سکے۔ نہ ان جزئی مسائل پر متوجہ ہوئے جن کے لیے صرف فتویٰ دے دینا کافی سمجھا جائے۔ اس مرتبہ وہ اس طرح آئے کہ ان کی جیب میں قواعد کلیہ موجود تھے۔ اصول کی اصل موجود تھی جن کی روشنی میں انہوں نے مسائل جزئیہ منضبط کیے تھے۔ اس مرتبہ وہ اپنے ساتھ فقہ کا علم کلی لے کر آئے تھے۔ نہ کہ فروعی اور جزئی۔ اس مرتبہ ان کے پاس قواعد عامہ تھے نہ کہ فتاوے اور خاص خاص قضیے۔ بغداد نے یہ نعمت غیر مترقبہ جو دیکھی تو ٹوٹ پڑا۔ علماء اور طالبان فقہ، محدثین اور اہل الرائے سب ہی نے انہیں اپنے گھیرے میں لے لیا۔

اصول فقہ میں شافعی کی پہلی کتاب "الرسالہ"

اس سلسلہ میں شافعی نے جو پہلی کتاب لکھی وہ "الرسالہ" ہے۔ جس میں اصول فقہ کے بنیادی مہمات وضع کیے گئے ہیں۔

امام رازی "مناقب الشافعی" میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"روایت ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے شافعی سے استدعا کی جب کہ ابھی وہ نوجوان ہی تھے کہ ان کے لیے ایک ایسی کتاب لکھ دیں جس میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کے شرائط درج ہوں۔ نیز ناسخ و منسوخ کا بیان بھی ہو، عموم و خصوص کے مراتب بھی ذکر کیے گئے ہوں۔ چنانچہ شافعی رضی اللہ عنہ نے ایک کتاب تحریر کی جس کا نام "الرسالہ" رکھا اور اسے عبدالرحمٰن کے پاس بھیج دیا۔ جب عبدالرحمٰن بن مہدی نے اسے پڑھا تو کہا:

"میں اس کا وہم و گمان بھی نہیں کر سکتا تھا کہ خدائے عزوجل نے ایسا بے ہمتا شخص بھی پیدا کیا ہے۔"

اس کے بعد رازی اس سلسلہ میں کہتے ہیں:

"جاننا چاہیئے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے اپنی کتاب "الرسالہ" بغداد میں تصنیف

کی تھی۔ پھر جب وہ مصر تشریف لائے تو انہوں نے اس تصنیف کو پھر سے لکھا کتاب کے یہ دونوں نسخے علم کثیر پر مشتمل ہیں۔"

اس سیاق کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی نے اپنی کتاب "الرسالہ" بغداد میں لکھی خطیب نے تاریخ بغداد میں بھی یہی لکھا ہے۔ لیکن جیسا کہ خود رازی ہی کا بیان ہے کہ شافعی ابھی نوجوان تھے کہ ابن مہدی نے ان سے اس طرح کی کتاب لکھنے کی فرمائش کی حالانکہ شافعی جب بغداد آئے تو جوان نہیں تھے بلکہ ان کی عمر ۴۵ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس عمر کو بھی جوانی کا زمانہ سمجھ لیا جائے جیسا کہ بعض لوگ کہتے بھی ہیں۔ ورنہ ہمارے خیال میں تو بات یوں ہے کہ شافعی نے ابن مہدی کی درخواست پر یہ کتاب مکہ میں لکھی اور اسے عراق میں ان کے پاس بھیج دیا۔ یہیں سے اس کی شہرت پھیلنی شروع ہوئی۔

عراق کے دوران قیام میں شافعی اپنے طریقہ جدیدہ کی نشر و تلقین میں مصروف رہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ مجادلے کرتے رہے۔ اور اسی اصول پر مسائل علم پر تنقید کرتے رہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی کتابیں لکھیں اور متعدد رسالے قلم بند کیے جن سے رجال فقہ نے استفادہ بھی کیا اور مجادلہ بھی۔

اس دوسرے سفر میں شافعی دو سال تک بغداد میں مقیم رہے۔ پھر ۱۹۸ھ میں تیسری مرتبہ واپس آئے۔ لیکن اس بار صرف ایک مہینہ ٹھہرے۔ اس کے بعد سفر مصر کا عزم کیا اور سر و سامان سفر بہم پہنچا کر ۱۹۹ھ میں مصر پہنچ گئے۔

شافعی نے بغداد کیوں چھوڑا؟

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بغداد کے تیسرے سفر میں شافعی صرف ایک ہی مہینہ تک کیوں ٹھہرے، اور مدت قیام کو طول کیوں نہیں دیا۔ جب کہ بغداد علماء کا مرکز تھا اور یہاں ان کے شاگردوں اور مستفیدوں کی تعداد بھی کافی تھی۔ یہاں بیٹھ کر اگر وہ اپنے علم کا چرچا کرتے تو بڑی آسانی سے سارے آفاق میں وہ شائع و ذائع ہو جاتا کیونکہ مصر اس زمانہ میں علمی اعتبار سے نہ بغداد کا ہم پایہ تھا، نہ اس کے لگ بھگ تھا؟

یہ ایسا سوال ہے جو دل میں ایک خلش سی پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ۱۹۸ھ

میں مسندِ خلافت پر مامون رشید متمکن ہو چکا تھا اور عہدِ مامون میں حالات کچھ ایسے تھے کہ شافعی کا انداز حیات اور منہج علمی، خوشگواری کے ساتھ اس ماحول اور دور سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا۔
اس کی دو وجہیں تھیں،

شافعی اہل فارس کے غلبہ سے بیزار تھے

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مامون کے عہد میں فارسی عنصر نے غلبہ حاصل کر لیا تھا، کیونکہ ہارون رشید کے دونوں بیٹوں امین اور مامون میں جو جنگ مسند نشینی ہوئی تھی وہ درحقیقت عرب اور فارس کی جنگ تھی۔ امین کے ساتھ عرب سپاہی اور سالار تھے۔ مامون کے ساتھ فارسی سپاہ اور سپہدار تھے۔

اس جنگ میں امین کو شکست ہوئی وہ مارا گیا۔ مامون نے فتح حاصل کی اور وہ مسند آرائے خلافت ہو گیا۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ عربوں نے شکست کھائی اور اہل فارس جیت گئے۔ اس صورت میں ظاہر ہے ان کا نفوذ اور غلبہ بڑھ گیا۔ اور یہ مرد قرشی اسے گوارا نہیں کر سکتا تھا کہ ایسی جگہ بود و باش رکھے جہاں اہل فارس کے ہاتھ میں عنان اقتدار و اختیار ہو

شافعی معتزلہ کے غلبہ سے متنفر تھے

دوسری وجہ یہ ہے کہ مامون فلاسفۂ متکلمین میں سے تھا۔ چنانچہ بہت جلد معتزلہ نے اس کا قرب حاصل کر لیا۔ چنانچہ مامون کے کاتب (سیکریٹری)، حاجب اور مصاحب تقریباً سبھی معتزلی تھے۔ یہ لوگ زیادہ سے زیادہ تقرب حاصل کرتے گئے اور اہل علم پر اپنی سلطانی کا سکہ چلانے کے عادی ہو گئے۔

اور شافعی کا یہ حال تھا کہ وہ معتزلہ سے اور ان کے مناہج بحث سے سخت نفرت کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص سزا اور تعزیر کا مستحق تھا جو معتزلہ کا انداز فکر رکھتا ہو۔ اور عقائد میں ان کی بولی بولتا اور ان کے طریقے پر چلتا ہو۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں شافعی کس طرح بغداد میں ٹک سکتے تھے؟ اور ایسے خلیفہ کے زیر یہ کس طرح زندگی بسر کر سکتے تھے جو خود بھی معتزلی تھا اور معتزلہ کو جس نے مقرب بارگاہ بھی بنا رکھا تھا؟ چنانچہ کچھ ہی عرصہ کے بعد ان معتزلہ کے ہاتھوں "فتنۂ خلق قرآن" برپا ہوا جس کی قربان گاہ پر بڑے بڑے فقہاء اور محدثین بھینٹ چڑھا دیئے گئے۔

مامون نے منصب قضا پیش کیا لیکن شافعی نے قبول نہیں کیا

ایک روایت یہ بھی ہے کہ مامون نے شافعی کو منصب قضا پیش کیا لیکن انہوں نے معذرت کر دی اور شافعی کے اسلوب حیات اور انداز فکر کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔

شافعی کو بغداد کا قیام پسند نہ آیا۔ پس ضروری ہوا کہ یہاں سے وہ کوچ کریں۔ مصر کے سوا کوئی دوسری موزوں جگہ نظر نہ آئی۔ کیونکہ یہاں کا والی قرشی ہاشمی اور عباسی تھا۔ یاقوت نے اپنی معجم میں لکھا ہے:

"مصر میں شافعی کے قدم رنجہ فرمانے کا سبب یہ ہوا کہ انہیں عباس بن عبداللہ بن موسیٰ، بن عبداللہ ابن عباس نے دعوت قیام دی تھی اور یہ شخص مصر میں مامون کا خلیفہ تھا۔

شافعی کے حسرت آگین اشعار، قسمت کا جواب

بغداد سے مصر روانہ ہوتے وقت شافعی نے دو شعر کہے تھے:

میں مصر جا رہا ہوں،
میدانوں اور گھاٹیوں کو طے کرتا ہوا،
خدا کی قسم مجھے نہیں معلوم کہ وہ فوز و کامرانی ہے
یا قبر کی کشش جو مجھے مصر لیے جا رہی ہے۔

قسمت نے ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیا۔ مصر میں انہیں دولت بھی ملی کیونکہ اپنے نسب شریف کے باعث وہ ذوی القربیٰ کا حصہ پاتے تھے۔ کامیابی اس طرح حاصل ہوئی کہ ان کے علم، رائے اور فقہ نے قبولِ عام حاصل کیا۔ پھر موت بھی وہیں آئی اور قبر بھی وہیں بنی۔ رجب ۲۰۴ھ کی آخری رات کو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۵۴ سال کی تھی۔

---

(۱) حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کی زندگی اپنے اندر عبرت و موعظت کے بہت سے پہلو رکھتی ہے۔ ان کی ساری زندگی عبارت ہے جہد مسلسل سے۔ انہیں نہ سیم و زر کی آرزو تھی، نہ مال و منال سے دلچسپی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

انہیں قرآن سے اور سنّتِ رسولؐ سے عشق تھا۔ زندگی بھر اس جادۂ مستقیم سے وہ سرِ مو منحرف نہیں ہوئے۔ جب تک زندہ رہے اسی کی دعوت دیتے رہے۔ انہوں نے سنّت (حدیثِ نبویؐ اور آثارِ نبویؐ) کی جو گراں بہا خدمت کی ہے اس میں کوئی ان کا ہم پلہ نہیں۔ یہ ایسا مسئلہ تھا جس میں وہ مفاہمت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے ذخیرۂ تحریر پر ایک طائرانہ نظر ڈالیے تو قدم قدم پر ان کی یہ خصوصیت نمایاں اور ممتاز طور پر نظر آتی ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

تاریخِ حیات کا ایک پہلو

شافعی کا طریقۂ جدیدہ

ہر مسئلہ میں مالک سے متفق نہ تھے

ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ شافعی کی حیات وتاریخ سے جو علمی تعلق ہے تھوڑا سا اشارہ اس کی طرف بھی کر دیں۔ ۱۹۵ھ میں بغداد آنے کے بعد بلکہ اس سے بھی قبل وراستِ مکہ کے زمانہ میں وہ فقہ میں طریقۂ جدیدہ کے موجد کی حیثیت اختیار کر چکے تھے۔ وہ ایسے آراء جدیدہ کے حامل تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ ہر مسئلہ میں وہ آراء مالک سے متفق نہیں تھے۔ لیکن آراء مالک پر نقد وجرح سے اجتناب کرتے تھے۔ بلکہ آراء مالک پر نقد کیے بغیر عام اس سے کہ خود ان کے آراء موافق ہوں یا مخالف صرف اپنے آرار کے بیان پر اکتفا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کا شمار برابر اصحاب مالک میں ہوتا رہا۔ یہ بالکل ایسی ہی بات تھی جیسے دوسرے متعدد اصحاب مالک اپنے استاذ کی رائے سے کم وبیش اختلاف کرتے رہتے تھے۔ یا اصحاب ابی حنیفہ اپنے شیخ کے افکار وآرار کی مخالفت میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

مالک کا غیر شرعی تقدس اظہار اختلاف کا سبب بنا

لیکن ایک واقعہ ایسا ہوا جس نے شافعی کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنے شیخ مالک کے آرار وافکار پر نقد وجرح علی الاعلان شروع کر دیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ بعض بلاد اسلامیہ میں آثار اور لباس تک کو تقدس کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی نمودار ہونے لگے جو مالک کے آثار واخبار کو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیال کرنے لگے۔ چنانچہ مالک کا قول، حدیث رسولؐ

سے معارض ہونے لگا۔

اس موقع پر شافعی خاموش نہ رہ سکے۔ ان کے نفس نے بغاوت کی۔ اس لیے کہ انہوں نے دیکھا کہ مالک بہرحال ایک مجتہد تھے جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جستجو میں لگے رہتے تھے۔ لیکن لوگوں نے ایک انتہائی خطرناک طرزِ عمل اختیار کر لیا کہ احادیث رسولؐ کا معارضہ ان لوگوں کے اقوال سے کرنے لگے۔ حالانکہ ان سے غلطی وصواب دونوں کا امکان تھا اور کسی شخص کا یہ منصب نہ تھا کہ حدیث کے مقابلہ میں اس کی رائے کچھ حیثیت رکھے۔

یہی نصرت حدیث کا سرگرم اور فعّال جذبہ تھا جس نے شافعی کو "ناصر الحدیث" کے لقب سے ملقّب کر دیا۔ اور ان کے ابنائے زمانہ اسی خطاب سے انہیں یاد کرنے لگے۔ یہی وہ وقت تھا جب شافعی نے اپنی رہروی کے لیے ایک خاص راستہ متعین کر لیا اور آراءِ مالک پر بے دَرنگ تنقید کرنے لگے تاکہ لوگ جان لیں کہ مالک بہرحال بشر تھے۔ ان سے صواب کا صدور بھی ہو سکتا تھا اور غلطی کا ارتکاب بھی اور یہ کہ حدیث کے مقابلہ میں نہ ان کی کوئی رائے تھی نہ اس کا کوئی درجہ تھا۔ چنانچہ اسی مقصد سے انہوں نے ایک کتاب لکھی جس کا نام رکھا "خلاف مالکؒ" لیکن استاذ کا اجلال و احترام، اور پاس وفا اس کتاب کے نشر و اعلان میں انہیں متردد کیے ہوئے تھا۔ وہ شخص جو ساری زندگی انہیں اپنا استاذ تسلیم کرتا رہا تھا، اس کے لیے یہ بہت دشوار تھا کہ لوگوں کے سامنے اپنے استاذ کی غلطیاں اور کوتاہیاں گنوانے بیٹھ جائے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ سنت رسولؐ کی تقدیس بھی اپنا ایک مطالبہ اور تقاضا رکھتی تھی، اور یہ چیز استاذ کے اجلال و احترام اور پاسِ وفا کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھی۔ شافعی کی یہ کتاب تقریباً ایک سال تک یوں ہی پڑی رہی۔ یہ مدت تردد اور تامل میں گزری۔ پھر انہوں نے اللہ سے استخارہ کیا اور کتاب کو بالآخر منظرِ عام پر لے آئے۔

مالک کے خلاف شافعی کی کتاب

امام فخر الدین رازی اس سلسلۂ بیان میں ارشاد فرماتے ہیں:

"شافعی نے مالک پر جو کتاب لکھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں معلوم ہوا اندلس میں مالک کی ایک ٹوپی تھی جس سے لوگ برکت حاصل کیا کرتے تھے، اور یہ کہ جب لوگ حدیث رسولؐ پیش کرتے اور کہتے " رسول اللہؐ نے یہ فرمایا ہے" تو یہ

عقیدت مند لوگ یہ کہتے "مالک نے یہ کہا ہے" شافعی نے سوچا مالک بہرحال آدمی تھے۔ ان سے غلطی کا ارتکاب بھی ہو سکتا تھا اور غلط روی کا بھی چنانچہ انہوں نے انہی تاثرات کے ماتحت یہ کتاب تصنیف کی۔ وہ اکثر کہا کرتے تھے یہ کام میں نے بہت مجبور ہو کر کیا ہے۔ سال بھر تک خدا سے استخارہ کرتا رہا ہوں تب یہ جرأت کی ہے میں نے۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں نے شافعی رضی اللہ عنہ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

"میں مصر آیا، اور مجھے نہیں معلوم تھا کہ وہ اپنی ۲، احادیثوں کے خلاف جاتے ہیں۔ میں نے غور کیا تو وجہ یہ معلوم ہوئی کہ کہیں تو وہ اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو چھوڑ دیتے ہیں۔ اور کہیں فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کو ترک کر دیتے ہیں!"

آگے چل کر فخر رازی نے اپنے استاذ شافعی کی برأت ثابت کرتے ہوئے مثال میں بتایا ہے کہ جس طرح ارسطو نے اپنے استاذ افلاطون پر نقد کیا تھا، اسی طرح شافعی نے اپنے استاذ مالک پر کیا۔ فرماتے ہیں:

"میں کہتا ہوں کہ ارسطاطالیس حکیم نے حکمت و فلسفہ کا درس افلاطون سے لیا تھا۔ لیکن بعض مسائل میں اس سے اختلاف بھی کیا۔ ایک مرتبہ اس سے کہا گیا:

"آپ اپنے استاذ سے اظہار اختلاف کرتے ہیں؟"

ارسطو نے جواب دیا:

"میرا استاذ میرا دوست ہے، اور سچائی سے بھی میری دوستی ہے۔ جب ان دونوں میں تنازعہ ہوتا ہے تو سچائی سے دوستی کو ترجیح دیتا ہوں"

بالکل یہی اصول تھا جس کی بنا پر شافعی نے اپنے استاذ مالک کے افکار و آراء سے اظہار اختلاف کیا"

صرف رضاء الٰہی کے لیے

بلاشبہ شافعی نے مالک کے خلاف کہا اور لکھا لیکن ان کا یہ فعل اللہ کے لیے تھا۔ یہ بات ان

پر گراں تھی کہ مالک پر تنقید کریں۔ وہ ہمیشہ انہیں اپنا استاذ کہتے اور مانتے رہے اور اس حق گوئی کے باعث وہ متاعب و مصائب کا نشانہ بھی بنے کیونکہ مصر میں پہلے پہل، مالک کو وہ مقام حاصل تھا جو مجتہدین میں سے کسی کو بھی نہ حاصل تھا۔ شافعی نے جیسے ہی اظہار اختلاف کیا۔ مالکی اصحاب نقد و جرح کے اسلحہ لے کر ان پر ٹوٹ پڑے اور انہیں ہدفِ طعن بنا لیا۔ یہاں تک کہ مالکیوں کا ایک بہت بڑا گروہ والی کی خدمت میں حاضر ہوا، اور اس سے مطالبہ کیا کہ شافعی کو مصر سے نکال دیا جائے۔ چنانچہ رازی بیان کرتے ہیں کہ:

"جب شافعی نے مالک کے خلاف، کتاب لکھی تو مالکی سلطان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس سے عرض گزار ہوئے کہ شافعی کو مصر سے خارج کر دیا جائے!"

ابن حنبل کا خراج تحسین

شافعی نے صرف آراء مالک ہی پر تنقید نہیں کی بلکہ فقہاء عراق یعنی ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب پر بھی تنقید کی۔ عراق کے دوسرے اجل فقہا اور کبار علماء کو بھی نہیں چھوڑا۔ ان سے اختلاف کیا۔ ان کے افکار پر جرح کی۔ ان کے آراء کو تنقید کی کسوٹی پر کسا۔ انہوں نے اوزاعی کے خلاف لکھا اور ان کے آراء پر "السیر" میں تنقید کی۔

ان اصحاب فقہ کے اصحاب و معتقدین نے شافعی کو معاف نہیں کیا۔ یہ سب شافعی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ انہوں نے ہر طرح سے شافعی کو زچ کرنے کی کوشش کی۔ شافعی کے خلاف جدل و مناظرہ کا ایک سیل رواں چل پڑا۔ لیکن وہ بھی پیچھے ہٹنے والے نہ تھے۔ انہوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ نہ مجادلہ سے گریز کیا نہ مناظرہ سے راہِ فرار اختیار کی۔ وہ اس شان سے برسرِ پیکار رہے جو ایک مجادل کی شان ہونی چاہیے۔ ان کا تمسک نہ صرف حجت سے تھا وہ کسی صاحب رائے کے لیے برے الفاظ استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کے پیکار فقہی کا انداز خالص فلسفیانہ تھا۔ چنانچہ احمد بن حنبل کہتے ہیں:

"شافعی چار چیزوں میں خالص فلسفی تھے۔ ایک تو لغت میں، دوسرے لوگوں سے اختلاف کرنے میں، تیسرے فن معانی میں، اور چوتھے فقہ میں!"

شافعی آداب جدل وپیکار کے ماہر تھے

جدل وپیکار ہیں جس کے اسالیب سے وہ بہت اچھی طرح واقف تھے، شافعی کے پیش نظر صرف نصرت حدیث کا جذبہ کارفرما رہتا تھا، یا پھر رجال حدیث کی مدافعت۔ ۱۸۴ھ میں جب بغداد میں اہل الرائے سے ان کی مڈبھیڑ ہوئی توان کی باتیں سن کر وہ ششدر رہ گئے۔ رازی کہتے ہیں:

"عہد شافعی سے قبل دو فریق تھے۔ اصحاب حدیث اور اصحاب رائے۔ اصحاب حدیث کا عالم یہ تھا کہ وہ اخبار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظ تو تھے۔ لیکن نظر وجدل کے فن سے بالکل ناواقف تھے۔ جب کبھی ان کے سامنے کوئی اہل رائے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ عاجز ودرماندہ، متحیر وسرگشتہ نظر آنے لگتے اور اصحاب رائے کا یہ حال تھا کہ یہ آثار وسنن سے تہی دامن تھے۔ اس کے برعکس شافعی رضی اللہ عنہ ایک طرف تو عارف سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اور اس کے قوانین سے پورے طور پر مسلح۔ دوسری طرف آداب جدل ونظر سے بھی اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی فصاحت کلام اپنی مثال آپ تھی۔ حریف کے دلائل کو توڑنے اور اپنے دلائل کے شکنجہ میں کسنے کے فن کے وہ ماہر تھے۔ احادیث رسول[۲] کی نصرت ہی ان کے نطق وکلام کا جوہر تھی۔ جب کبھی کوئی ان کے سامنے کوئی سوال یا اشکال پیش کرتا تو وہ کافی وشافی جواب دے کر خاموش کر دیتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصحاب حدیث پر اصحاب رائے کا استیلاء ختم ہو گیا۔"

فقہاء حجاز سے مقابلہ

شافعی نے جب اصول کا سانچہ بنا لیا اور قواعد وضع کر لیے تو دیکھا کہ بعض فقہاء حجاز اس اصول کی پیروی نہیں کرتے۔ نہ ان قواعد کی پابندی کرتے ہیں۔ ان فقہاء میں خود ان کے شیخ یعنی مالک بھی تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ مالک کبھی تو اصل کو لے لیتے ہیں اور فرع کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور کبھی فرع کو لے لیتے ہیں اور اصل کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔ اب شافعی نے اہل حجاز سے بھی مقابلہ کی ٹھان لی۔

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ شافعی کی حیات گرامی کا بڑا حصہ ان حضرات سے جدل و

پیکار میں گزرا۔ لیکن اصول کے معاملہ میں وہ کسی مفاہمت پر آمادہ نہ ہوئے۔ اپنے اصول پر
سختی اور استقامت کے ساتھ قائم رہے۔ خواہ مقابلہ کسی سے آپڑے۔ خواہ حریف بن کر
بھی سامنے آجائے۔

شافعی کے اس جدل و پیکار کا مقصد صرف ایک ہی تھا۔ فقہ شریعت اسلامیہ کا
وقار، اور تحفظ، اور اس راستہ کی ستھرائی اور درستی، یا پھر حق کی حمایت[1] اور راہ حق میں ہر طرح کی

---

(۱) معجم یاقوت میں ہے:

"اصحاب مالک بن انس میں سے ایک شخص مصر میں تھا۔ جسے لوگ "جوان" کہہ کر پکارا کرتے تھے۔ یہ بڑا غصہ ور
اور تیز مزاج تھا۔ یہ اکثر شافعی سے مناظرہ کیا کرتا۔ اور لوگ جمع ہو کر مناظرہ سے لطف اندوز ہوا کرتے۔ ایک
روز ان دونوں میں بیع حُر پر مناظرہ شروع ہوا۔ اقوال کے کافی رد و بدل کے بعد اس شخص نے شافعی کو بڑی بیہودہ
گالی دی۔ لیکن شافعی برانگیختہ نہیں ہوئے۔ انہوں نے پوری سنجیدگی کے ساتھ سلسلۂ کلام جاری رکھا۔ یہ بات کسی
طرح والی شہر تک پہنچ گئی۔ اس نے شافعی کو بلایا، اور کیفیت دریافت کی۔

شافعی نے پورا واقعہ بیان کر دیا۔ دوسرے لوگوں سے پوچھا۔ انہوں نے بھی ٹھیک ٹھیک گواہی
دے دی۔

والی نے یہ گواہیاں سن کر کہا:

اگر شافعی کے سوا کسی اور آدمی نے بھی یہ گواہی دی ہوتی تو میں اس شخص کا سر اڑا دینے کا حکم صادر کر دیتا۔
پھر اس والی نے حکم دیا کہ اس آدمی کے کوڑے مارے جائیں، اور اونٹ پر بٹھا کر سارے شہر میں اس کی
تشہیر کی جائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ تشہیر کے وقت منادی پکار پکار کر کہہ رہا تھا:

"یہ اس شخص کی سزا ہے جو آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دے۔"

اس واقعہ نے اس شخص کے حامیوں میں غیظ و غضب اور اشتعال کی کیفیت پیدا کر دی۔ چنانچہ ان
لوگوں نے شافعی پر حملہ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ایک مرتبہ یہ لوگ شافعی کے حلقہ میں جا کر بیٹھ گئے۔ جب اصحاب
شافعی کچھ دیر بعد رخصت ہو گئے اور وہ تنہا رہ گئے تو ان لوگوں نے یکا یک ان پر حملہ کر دیا، اور بری طرح انہیں
زد و کوب کیا۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مردانہ وار مقابلہ کیا۔ چنانچہ مورخین کا ایک طبقہ کہتا ہے کہ شافعی کی موت راہ حق میں ہوئی، اور
اسی بنا پر وہ اپنے وقت کے امام شریعت تھے۔[1]

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) "آخر شافعی اپنے مکان پر پہنچائے گئے۔ اور بستر علالت پر دراز ہوگئے۔ اور بالآخر یہی
بستر علالت ان کا بستر مرگ ثابت ہوا۔"

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کی موت ضرب شدید کے باعث ہوئی۔

لیکن یہ حملہ اور ضرب شدید کا قصہ جو اوپر مذکور ہوا صحیح ہو یا غلط، اس لیے کہ زیادہ صحت اور استناد کے ساتھ اس کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرنا آسان نہیں۔ لیکن شافعی کی موت کے سلسلہ میں جو روایات مذکور ہیں انہیں اگر کھنگالا جائے تو ان کا بیشتر حصہ اس بات کی تائید میں ہے کہ شافعی کا سبب موت، مرض بواسیر تھا۔ اس مرض کے باعث بہت زیادہ جریان خون ہوا اور اسی سبب سے ان کا رشتہ جسم و جان منقطع ہوگیا ——— رحمہ اللہ تعالیٰ

(۱) علم کسی کے آگے سر نہیں جھکاتا، صداقت کسی کی فرماں روائی تسلیم نہیں کرتی۔ دینی غیرت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

اور دینی حمیت بڑی سے بڑی طاقت کو خاطر میں نہیں لاتی۔

اسلام کی تاریخ اس طرح کے روح پرور واقعات سے بھری ہوئی ہے۔ اگر یہ حق کے علمبردار، دین کے داعی اور کتاب وسنّت کے نقیب وقت کی طاقت کے سامنے سرتسلیم خم کر دیتے تو حق کا جنازہ نکل جاتا۔ علم و فن ہو جاتا۔ دینی غیرت وحمیت کا کہیں نام ونشان بھی سننے میں نہ آتا۔ ان ائمہ حق نے اس طرح کے ناساز گار ماحول، اور نامساعد حالات میں سچائی کی شمع روشن رکھی۔ گو یہ کوڑوں سے مارے گئے، زخمی ہوئے، قید کیے گئے، اور ہلاک تک کر دیے گئے۔

امام شافعی کا شمار بھی انہی اصحاب حق میں ہوتا ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں ہر طرح کی اذیتیں برداشت کرتے رہے مگر ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ (رئیس احمد جعفری)

...لمی جائزہ

علمِ شافعی اور اس کے مصادر

فقہ شافعی کی بنیاد و اساس

گزشتہ صفحات میں ہم ذرا تفصیل کے ساتھ شافعی کے حالات و سوانح، ادوارِ حیات، نقل مکانی، اور سفر و سیاحت کے واقعات بیان کر چکے ہیں۔ لیکن ان کی زندگی کے علمی پہلو پر گفتگو تشنہ ہی رہی کہ ان کے مناہج حیات اور اطوار پر اچھی طرح سے روشنی پڑ سکتی۔ لیکن علم شافعی کے مصادر کا ذکر یوں ہی سرسری طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ ضرورت ہے کہ اس پر نسبتاً تفصیل کے ساتھ اور ایک مستقل باب کے ماتحت گفتگو کی جائے۔ تاکہ وہ بنیاد روشنی میں آ سکے جس پر ان کی فقہ کی بنیاد قائم ہے، اور ان کی فقہ ہی وہ اصل موضوع ہے جو ہماری اس کتاب کا واحد اور اہم ترین مقصد ہے۔

شافعی کے فضل و کمال کا اعتراف

شافعی نے اپنے علم و عقل سے کام لینا بغداد میں شروع کیا اور اہل الرائے سے منازعت کی۔ اسی طرح جب وہ مکہ پہنچے تو یہاں بھی انہوں نے یہ کام جاری رکھا۔ انہوں نے آغاز کار اپنی فقہ جدید سے کیا جس میں جزئیات کے بجائے اصل زور کلیات پر دیا جاتا تھا۔ اور فروع کے مقابلہ میں اصول کو اہمیت دی جاتی تھی۔ پھر وہ خلافات فقہاء پر متوجہ ہوئے اور ان کی کنہ تک پہنچنے کی کوشش کی۔ ساتھ ہی ساتھ خلافات صحابہ کا بھی امعان نظر سے مطالعہ کیا کہ وہ کون سے اصول تھے جو ان اختلافات کا سبب بنے؟

مالک کی رائے شافعی کی نسبت

شافعی کے تمام شیوخ، معاصرین اور تلامذہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ ان کا علم دوسرے علماء

کے مقابلہ میں ایک جداگانہ اور ممتاز خصوصیت کا حامل تھا۔ اس طرح کی شہادتیں تاریخ کے علاوہ بھی قدم قدم پر ملتی ہیں۔ مالک شافعی کے شیخ تھے۔ انہوں نے اپنے شاگرد کی فراست و ذہانت کو اس وقت بھانپ لیا تھا جب کہ ابھی ان کا نشوونما مکمل نہیں ہوا تھا، اور انہوں نے صرف ریحان شباب کی منزل میں قدم رکھا تھا۔

شافعی ابن مہدی کی نظر میں

عبدالرحمٰن بن مہدی نے جب فن اصول پر شافعی کا رسالہ پڑھا جو انہی کی فرمائش پر لکھا گیا تھا تو دنگ رہ گئے اور بے اختیار کہہ اٹھے،

"بے شک یہ کلام ایک جوان دانا کا ہے۔"

محمد بن عبداللہ کا اعتراف

مصر میں محمد بن عبداللہ بن الحکم کا شمار اجل تلامیذ شافعی میں ہوتا تھا، وہ کہتے ہیں:-

"اگر شافعی نہ ہوتے تو میں یہ نہ جان سکتا کسی کا رد کس طرح کرنا چاہیئے؟ انہی کی ذات تھی جس سے مجھے سب کچھ آیا۔ خدا ان پر رحم کرے۔ قیاس کا مسئلہ انہی نے مجھے سمجھایا۔ وہ صاحب سنت و اثر، اور صاحب فضل و خیر تھے۔ لسانِ فصیح اور عقل صحیح کے حامل!"

احمد بن حنبل کیا کہتے ہیں؟

شافعی کے بارے میں احمد بن حنبل ارشاد فرماتے ہیں:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ خدائے عزوجل ہر صدی کے آغاز میں اس امت کے لیے ایسا شخص مبعوث کرے گا جو امر دین قائم کرنے والا ہوگا۔ اس طرح کے پہلے شخص عمر بن عبدالعزیز تھے، اور دوسرے شافعی!"

داؤد ظاہری کا قول

داؤد ظاہری کا شافعی کے بارے میں قول ہے:

"شافعی کی ذات ایسے فضائل گوناگوں کا مجموعہ تھی جو کسی دوسرے شخص کو میسر نہ تھے۔ شرافت نسب، صحت دین و اعتقاد، سخاوت نفس، حدیث صحیح و سقیم، اور ناسخ و منسوخ کی معرفت، حفظ کتاب و سنت، و سیرۃ خلفاء اور حسن تصنیف ان کی جلوہ سامانیوں کے مختلف پہلو تھے۔"

بہترین اور ناقابلِ تردید شہادت

ان شہادات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے زمانہ میں شافعی کا پایۂ علم کیا تھا؟ مزید تفصیل درکار ہو تو ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے جو شافعی کے احوال و مناقب پر لکھی گئی ہیں۔

شافعی کی مدح و ثنا کرنے والوں کو بعض حلقوں میں تعصب سے متہم کیا جاتا ہے۔ حالانکہ سچ پوچھیے تو متعصب وہ لوگ ہیں جو ان حقائق کا انکار کرتے ہیں۔

تھوڑی دیر کے لیے ان تمام شہادتوں کو ایک طرف رکھ دیا جائے تو بھی سب سے بڑی ناقابلِ تردید اور مضبوط شہادت خود شافعی کے آثار ہیں جو اقوال ماثورہ، فتاوائے ماثورہ، رسائل کتب، املا کردہ کتابوں، یا تدوین شدہ غلافات و مناظرات کی صورت میں موجود ہیں۔

ان میں سے ہر چیز شافعی کے مقدار علم، مقدار مواہب، انساع فقہ، فصاحت بیان، قوت جنان، نکتہ رسی اور کمال ادب و انشا پر دال ہے۔

شافعی کے کمالات گوناگوں

شافعی رضی اللہ عنہ کو علم عربیت میں کمال حاصل تھا۔ انہیں علم کتاب اللہ بخشا گیا تھا۔ انہوں نے غائر مطالعہ اور تحقیق سے کام لے کر قرآن کے معانی اور اس کے اسرار و مرامی پر عبور حاصل کر لیا تھا۔ اپنے حلقۂ درس میں بیٹھ کر جب لب کشائی کرتے تو یہ اسرار اور رموز ابلنے اور بہنے لگتے۔

امام شافعی کے ایک شاگرد کا قول ہے:

"شافعی جب قرآن کی تفسیر بیان کرنے لگتے تو ایسا معلوم ہوتا جیسے قرآن کریم کو نازل ہوتے انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ علم حدیث میں بھی وہ یکتا تھے۔ مؤطا مالک انہیں حفظ تھی۔ انہی نے سنت کے قواعد منضبط کیے۔ اس کے اسرار اور رموز سمجھے اور ان سے استشہاد کیا۔" ناسخ اور منسوخ کے وہ بہت بڑے

---

(۱) علم عربیت اور اخبار عرب پر شافعی کو جو عبور حاصل تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ خود ان کے شیوخ تک بعض دفعہ ان سے بعض تلمیحات کے معنی دریافت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ معجم یاقوت میں اس طرح کا ایک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عارف تھے۔ فقہ رائے اور قیاس میں بھی یکتا تھے۔ قیاس کے ضوابط انہی نے وضع کیے اور صحیح وسقیم کی معرفت کے پیمانے انہی نے بنائے۔ وہ فرمایا کرتے تھے:

"جس نے قرآن کا علم حاصل کیا، اس نے اپنی قیمت بڑھالی۔ جس نے کتب حدیث کا مطالعہ کرلیا اس کی حجت قوی ہوگئی۔ جس نے فقہ کو جان لیا، اس کی قدر میں اضافہ ہوگیا۔ جو لغت سے آشنا ہوا، وہ رقت طبع کا حامل بن گیا۔ جس نے حساب سیکھ لیا وہ رائے جزیل کا مالک ہوگیا۔ اور جس نے اپنے نفس کی حفاظت نہ کی اس کا علم اس کے لیے سودمند نہ رہا۔"

شافعی کی تقسیم اوقات علوم مختلفہ کے لیے

شافعی کی مجلس درس کسی ایک علم یا فن کے لیے مخصوص نہ تھی۔ یہ مجلس ایک ایسا علم کدہ تھی جس میں علوم مختلفہ ومتفرقہ کا درس دیا جاتا تھا۔

ربیع بن سلیمان کا قول ہے:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) واقعہ درج ہے جو اس دعویٰ کا بہترین ثبوت ہے:

حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ درس جاری تھا۔ کہ "اقروا الطیر علی مکناتھا" کا جملہ آیا۔ اس وقت شافعی ابن عینیہ کے پہلو میں بیٹھے تھے۔ وہ ان کی طرف ملتفت ہوئے کہا،

"ابو عبداللہ بتاؤ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب کیا ہے؟"

شافعی نے جواب دیا،

"عرب پرندوں سے شگون لینے کے عادی تھے۔ جب کوئی شخص کہیں باہر جانا چاہتا تو سب سے پہلے جو پرند دکھائی دیتا اس سے شگون لیتا۔ یہ پرند اگر اس کے داہنے طرف سے اڑتا ہوا نکل جاتا تو وہ اسے مبارک شگون قرار دیتا اور اپنے کام پر چلا جاتا۔ اور یقین کرلیتا کہ ضرور کامیاب ہوگا۔ لیکن اگر پرند اس کے بائیں طرف سے اڑتا ہوا گزرتا اور اس کے بعد داہنے طرف سے تو وہ کہتا یہ برا شگون ہے۔ واپس آجاتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "اقروا الطیر علی مکناتھا" سے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ مطلب یہ کہ شگون کے لیے پرند نہ اڑاؤ۔ اس سے شگون لینا بیکار ہے کیونکہ وہ کچھ نہیں کرسکتا۔ جو کچھ تم کرنا چاہتے ہو اس کی کامیابی یا ناکامی کا انحصار صرف خدا کی مرضی پر ہے لہٰذا پرندوں کو اپنے گھونسلوں میں بیٹھا رہنے دو۔ انہیں مت چھیڑو۔

"شافعی رحمۃ اللہ نماز فجر پڑھ کر اپنے حلقہ میں بیٹھ جاتے اور فوراً ہی طالبانِ علم قرآن حاضر ہو جاتے۔ طلوع آفتاب کے وقت یہ لوگ اٹھ جاتے۔ پھر طالبان علم حدیث کا گروہ پہنچ جاتا۔ یہ لوگ حدیث کے معنی اور تفسیر کے سلسلہ میں سوالات کرتے رہتے۔ جب دھوپ چمک اٹھتی تو یہ گروہ بھی اٹھ جاتا۔ پھر حلقۂ مناظرہ و نظر قائم ہو جاتا۔ دوپہر سے پہلے تک یہ جمگھٹ قائم رہتا۔ اس کے بعد عربیت، عروض، شعر اور نحو کے تشنہ کام آتے اور دوپہر تک وہ کسب فیض کرتے رہتے"!

تکوین شخصیت کے عناصر اربعہ

سوال یہ ہے کہ شافعی کو یہ معرفت کہاں سے حاصل ہوئی؟ وہ کون سی چیز تھی جس نے انہیں علم کے اس مرتبہ پر پہنچا دیا؟ وہ کیا عنصر تھا جس نے یہ تاثیر پیدا کر دی کہ وہ ایک محور بن گئے، اور خلقت ان کے گرد گردش کرنے لگی؟ جسے دیکھو وہ ان کی طرف بڑھتا، لپکتا، کھنچا چلا جا رہا ہے؟

میرے خیال میں کسی انسان کو اس مرتبۂ عالی پر پہنچانے کے لیے ذیل کے چار عناصر ہی بنا و اساس کا کام دیتے ہیں:

۱۔ کسی شخص کے مخصوص مواہب، استعداد اور اہلیت کہ اس ستون پر شخصیت کی عمارت کی تعمیر ہوتی ہے۔

۲۔ وہ شیوخ و اساتذہ جن سے وہ شخص مستفید و مستفیض ہوا۔ ان کے مناہج اور سبل معرفت۔

۳۔ اس شخص کے حالات و سوانح، اختبار و ابتلا، تجربے اور دراسات شخصیہ۔

۴۔ وہ عصر، وہ ہیئت فکریہ، وہ سوسائٹی، وہ ماحول جس میں اس شخص نے آنکھیں کھولیں، زندگی بسر کی، جس نے اس کے لیے غذائے ذہن و دماغ کا سر و سامان بہم پہنچایا۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ نسبتاً وضاحت کے ساتھ بحث و گفتگو کریں گے[1]۔

---

(۱) امام شافعی کی سیرت اس حقیقت کی شاہد ہے کہ انہوں نے تحصیل علم میں کیسی کیسی جان کاہیاں برداشت کی ہیں۔ اور کیسے اکابر و اعاظم کے در پر حصولِ علم کے لیے دستک دی ہے۔ علم کا شوق کشاں کشاں (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

انہیں ہر دروازے سے پرے لے گیا۔ بے زری، مفلسی، اور حالات کی ناسازگاری کے باوجود انہوں نے کوئی معروف و مستند آستانۂ علم ایسا نہیں تھا جسے چھوڑ دیا ہو۔ ان کے علم کی پختگی اور اصابت رائے کا راز یہی ہے۔

(رئیس احمد جعفری)

عناصرِ تکوین

مواہبِ شخصی

دراسات کلیات و نظریات عامہ

اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے شافعی کو مواہب کا وہ حصۂ وافر ملا تھا جس نے انہیں فکر کا منصب قیادت سونپا اور رائے کا سالارِ کارواں بنا دیا۔

شافعی کی شخصیت قوی المدارک تھی۔ ان کے قوائے عقلی و ذہنی ہر اعتبار سے قوی اور مضبوط تھے۔ برجستہ کلامی ان کا طرۂ امتیاز تھا۔ جب ضرورت ہوتی تو معانی کا سیلاب امنڈ پڑتا۔ وہ حبس فکر کے مریض نہیں تھے۔ معاملات و مسائل کے فہم و ادراک کا دروازہ ان پر کبھی بند نہیں ہوا۔ اپنی تفکیر کی روشنی میں وہ آگے بڑھتے رہتے۔ حقائق ان کے سامنے ہمہ وقت موجود رہتے۔ ان کی منطق کو درجۂ استقامت حاصل تھا۔ ان کی فکر عمیق تھی۔ ہر مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرتے۔ وہ صرف معاملات و مسائل کے ظاہری پہلو پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی تہہ تک پہنچتے۔ ان کی تحقیق و تجسس کا دور اس وقت تک ختم نہ ہوتا جب تک حق کی چہرہ کشائی پورے طور پر نہ ہو جاتی۔ حوادث و احکام کے سلسلہ میں انہوں نے ضوابط عامہ وضع کر لیے تھے۔ ان کی تحقیق کا مدار طلب کلیات و نظریات عامہ پر تھا، نہ کہ دراست جزئیہ پر، اور بلاشبہ دراست کلیہ کے لیے عقل قوی، فکر نافذ اور بصیرت ثاقبہ لابدی اور لازمی ہے۔ البتہ دراست جزئیہ کے لیے ان خصائص کی چنداں ضرورت نہیں۔ جزئیات کو چھوڑ کر کلیات کی طرف متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے اصولِ فقہ کا علم وضع کر لیا۔

شافعی کی آواز میں جادو تھا

جب کبھی کسی موضوع پر شافعی لب کشائی کرتے تو سننے والا محسوس کرتا کہ ان کا بیان قوی اور تعبیر واضح ہے۔ فصاحت لسان، بلاغت بیان اور قوت جنان ان کی خصوصیت ہے۔ ان کی آواز میں وہ تاثیر تھی کہ جو سنتا وہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا۔

شافعی مالک کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ مالک کا ارادہ تھا کہ اپنے بعض اصحاب کے سامنے مؤطا کی خود قرأت کریں۔ شافعی نے کہا،

"مجھے ایک صفحہ پڑھنے کی اجازت دیجئے!"

مشکل سے ایک صفحہ شافعی نے تمام کیا ہوگا کہ مالک کا شوق سماع رغبت کی صورت اختیار کر گیا یہاں تک کہ آخر تک شافعی قرأت کرتے رہے اور مالک سنتے رہے۔

یہ کرشمہ تھا شافعی کی اثر انگیز آواز کا ——— پھر اس پر مستزاد حسن ادا اور فصاحت نطق، جب کبھی وہ قرآن کریم کی قرأت کرتے تو اپنے سامعین کو رلا دیتے۔

"تاریخ بغداد" میں شافعی کے ایک معاصر کا بیان ہے:

"جب ہم رونا چاہتے تو اپنے کسی ساتھی سے کہتے، آؤ اس مطلبی نوجوان کی طرف چلیں اور اس سے قرآن سنیں۔ جب ہم ان کے پاس آتے تو وہ قرآن شروع کر دیتے۔ پھر تو یہ عالم ہوتا کہ لوگ سب کام چھوڑ چھاڑ ان کے سامنے جمع ہو جاتے اور شور گریہ بپا ہو جاتا۔ یہ دیکھ کر وہ قرأت سے باز آ جاتے!"

"تاریخ بغداد" میں یہ واقعہ بھی درج ہے کہ ابن ابی الجارود شافعی کی نسبت کہتے ہیں:

"میری نظر سے ایسا کوئی شخص نہیں گزرا کہ اس کی کتابیں اس کے مشاہدے سے زیادہ اثر انگیز ہوں، سوا شافعی کے کہ ان کا بیان ان کی کتابوں سے زیادہ رتبہ رکھتا تھا۔"

اور ہونا بھی یہی چاہیئے تھا۔ جس شخص کی کتابیں جودت تعبیر اور حسن تفکیر کا اتنا دل آویز نمونہ ہوں تو پھر اس کی گفتار سحر کار کا کیا کچھ عالم نہ ہوگا جس میں صرف لفظ ہی نہیں ہوتے، عبارت کی روانی ہوتی ہے۔ نطق و کلام کے ساتھ ساتھ چشم و ابرو کے اشارے ہوتے ہیں۔ لب و لہجہ کا اتار چڑھاؤ ہوتا

ہے۔ چنانچہ ابن راہویہ تو انہیں خطیب العلماء کہا کرتے تھے۔

بصیرت و فراست اور مردم شناسی

شافعی کی بصیرت اتنی نافذ تھی کہ دلوں تک جا پہنچتی تھی۔ اپنے استاذ مالک کی طرح ان کی فراست بھی بڑی قوی تھی۔ احوال رجال کی معرفت ان کے لیے بہت آسان تھی، اور ایک کامیاب مناظر کے لیے اس کا شمار صفت لازمہ میں ہوتا ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے حریف پر غالب نہیں آسکتا۔ اسی طرح ایک استاذ کے لیے بھی یہ صفت لابدی ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے شاگردوں میں حصول معرفت کی صلاحیت نہیں پیدا کرسکتا۔ شافعی میں یہ بصیرت قوتِ بیان کے ساتھ موجود تھی۔ یہی سبب تھا کہ ان کے اصحاب و تلامیذ کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

روایت ہے کہ جب شافعی بغداد میں وارد ہوئے تو ان کے صحاب جو ساتھ تھے صرف چھ تھے لیکن جب وہ مسجد جامع میں داخل ہوئے تو ان کا حلقۂ درس اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ پھر مسجد میں ان کے سوا کسی اور کا حلقہ باقی نہیں رہ گیا۔ اور ان حلقوں کی تعداد پچاس سے متجاوز تھی۔[1]

شافعی کی خبرت نفوس، یعنی مردم شناسی کی کیفیت یہ تھی کہ اپنے سامعین کو اتنے ہی علم کی تلقین کرتے تھے جس سے وہ مالوف ہوں یا ہو سکیں۔ طاقت سے زیادہ بار ڈالنے کے وہ قائل نہیں تھے۔

معجم یاقوت میں آیا ہے:

"ایک مرتبہ شافعی اور ان کا ایک معاصر ساتھ بیٹھے ہذیل کے اشعار پڑھ رہے تھے۔ شافعی اس مقابلہ میں غالب رہے۔ پھر انہوں نے اپنے معاصر سے کہا،

"اہل حدیث میں کوئی اور ایسا نہ پاؤ گے۔ یہ لوگ ان چیزوں سے کچھ زیادہ تعلق نہیں رکھتے!"

فکر مستقیم، تعبیر سلیم

دنیا کے شوائب اور ان یعنی میل کچیل سے شافعی کا نفس صاف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ طلب حق و معرفت میں وہ مخلص تھے۔ اتجاہ حقائق میں صادق النظر تھے۔ علم کی طلب صرف خدا کے لیے

---

(۱) تاریخ بغداد (خطیب)

کرتے تھے، اور اس طلب میں طریقِ مستقیم پر گامزن تھے۔ اور حکمتِ مشرقیہ کی رو سے طلب حقائق میں پرخلوص انہماک قلب میں معرفت کا نور پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نفس صافی ہو جاتا ہے۔ جس سے حقائق واضح تر ہو جاتے ہیں اور عقل کا ادراک بڑھ جاتا ہے۔ فکر مستقیم حاصل ہو جاتی ہے۔ پھر وہ شخص معانی صحیحہ تعبیر صداقت کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کی رائے قویم اور تعبیر سلیم ہو جاتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں طلب علم کے ہر دور میں، طلب حقائق انہوں نے پورے اخلاص کے ساتھ کی۔ ان کا اخلاص جب کبھی لوگوں کے مانوس افکار و آراء سے ٹکرایا، انہوں نے پوری جرأت و قوت کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کیا۔

شافعی پر رفض و ناصبیت کا الزام

شافعی نے تاریخ اور اخبار صحابہ کی روشنی میں علیؓ کا مقام و مرتبہ جو سمجھا، بے دھڑک اس کا اعلان کر دیا۔ ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ رافضی ہیں[1]۔ ابوبکرؓ کے فضل کے بھی وہ معترف تھے اس بنا پر انہیں ناصبی ہونے کا طعنہ دیا گیا —— ناصبی یعنی اہل بیت نبوی کا دشمن —— لیکن نہ پہلے الزام کو انہوں نے کوئی اہمیت دی، نہ دوسرے طعن کی کوئی پروا کی۔ بلکہ مخالفین کو حسب ذیل اشعار میں یوں جواب دیا:

یا راکباً قف بالمحصب من منی	واھتف بقاعد خیفھا والناھض
سحرا اذا فاض الحجیج الی منی	فیضاً کملتطم الفرات الفائض
ان کان رفضاً حب آل محمد	فلیشھد الثقلان انی رافضی

---

(۱) شافعی کے یہ اشعار جری اس سلسلہ میں خاص طور پر ملاحظہ طلب ہیں،

ان اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حب آل محمدؐ میں سرشار تھے۔ آخری شعر کے تیور دیکھیے فرماتے ہیں:

اگر حب آل محمدؐ رفض ہے، تو فرشتوں کو چاہیے کہ میرے رافضی ہونے کی گواہی دیں۔

(رئیس احمد جعفری)

وفضل ابی بکر اذا ما ذکرته
رمیت بنصب عند ذکری للفضل
فلازلت ذا رفض ونصب کلاهما
ادین به حتی اوسد فی الرمل

(ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بے دھڑک اپنے خیالات وافکار کا اعلان واظہار کر دیا کرتے تھے۔ اور نہ لومتہ لائم کی پرواکرتے تھے۔ نہ کسی سے مرعوب و متاثر ہوتے کہ اہل علم کی یہ سرشت اور وضع ہی نہیں ہے کہ دل کی بات زبان پر نہ لائیں، یا جس بات کو حق سمجھیں اسے کسی کے خوف یا دہشت یا مصلحت کے باعث زبان پر لاتے ہوئے ہچکچائیں)

اساتذہ سے اختلاف

اسی طرح جب کبھی ان کا اخلاص حقائق شیوخ واساتذہ کی فکر ورائے سے ٹکرایا تو بھی بے جھجک انھوں نے اس کا اظہار کر دیا۔ اپنے استاذ مالک سے اظہار اختلاف پر کوئی چیز نہ روک سکی حالانکہ مالک سے ان کا خلوص شک وشبہ سے بالا تھا۔ اسی طرح اپنے ایک دوسرے استاذ محمد بن الحسن سے بھی اخلاص رکھنے کے باوجود وہ مناظرہ تک کر گزرے۔

غرض طلب علم کی زندگی تمام تر اسی اخلاص حقائق کے نور سے منور نظر آتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اکثر اپنے حریفوں پر غالب رہتے تھے۔

حدیث رسولؐ کی اہمیت شافعی کی نظر میں

شافعی کا عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ کی اساس کتاب اللہ وسنت رسول اللہؐ ہے۔ وہ اپنے اصحاب کو طلب حدیث پر اکسایا کرتے تھے، اور کہا کرتے تھے کہ اگر ان کی رائے حدیث کے مطابق ہو تو مانیں ورنہ رد کر دیں، اور حدیث ہی پر عمل کریں۔

معجم یاقوت میں ربیع بن سلیمان کی ایک روایت درج ہے جو اس دعوے کا بہترین ثبوت

ہے۔ ربیع کہتے ہیں:

"ایک شخص شافعی سے ایک مسئلہ دریافت کر رہا تھا۔ اثنار گفتگو میں اس نے کہا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ایسا مروی ہے، لیکن اے ابو عبداللہ آپ یہ کہہ رہے ہیں!"

یہ سنتے ہی شافعی کانپنے لگے۔ ان کا رنگ رخ زرد پڑ گیا۔ حالت متغیر ہوگئی۔ انہوں نے کہا،

"کون زمین مجھے پناہ دے گی اور کون آسمان مجھے اپنے زیر سایہ رکھے گا، کہ اگر میرے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث بیان کی جائے اور میں یہ نہ کہوں کہ "ہاں بے شک!، بسر و چشم!"

آگے چل کر یہی ربیع مزید بیان کرتے ہیں:

"میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ قول وہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے۔ اور میرا قول بھی وہی ہے ــــ بار بار شافعی یہی الفاظ دوہراتے رہے!"

خود پسندی اور جذبۂ برتری سے نفور

اخلاص کی یہ نعمت ایسی ہے جو صرف اللہ کے برگزیدہ بندوں ہی کو عطا ہوتی ہے۔ جن کی ذات لوگوں کے لیے مایۂ فخر اور باعثِ تقلید ہوتی ہے۔ ان کی فکر وہی ہوتی ہے جو ایک مومن کامل کی ہونی چاہیے۔ اخلاص کے اس بامِ رفیع تک پہنچنا بہت مشکل ہے ــــ بہت مشکل!

جن لوگوں کو قوت بیان حاصل ہوتی ہے۔ جو دلیل اور حجت کے اسلحہ سے مسلح ہوتے ہیں، شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ ان میں خود پسندی اور برتری کا جذبہ نہ پیدا ہو جائے۔

لیکن شافعی ان چند لوگوں میں تھے جن میں نہ خود پسندی تھی، نہ برتری کا جذبہ۔ جدال کے موقع پر انہیں کبھی غصہ نہیں آتا تھا۔ نہ ان کی حدت لسان کسی موقع پر دوسروں کی دل شکنی کا سبب بنتی تھی۔ کیونکہ جدل سے ان کا مقصد احقاق حق تھا، نہ کہ اظہار برتری و خود پسندی۔

طلب حق کے سلسلہ میں شافعی کے اخلاص کا یہ عالم تھا کہ وہ چاہتے تھے لوگ ان کے علم

منتفع ہوں، بلا سے یہ انتساب ان کی طرف نہ ہو، اس کی انہیں کوئی پروا نہ تھی۔

وہ حد درجہ بے نیاز تھے

وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"میں چاہتا ہوں لوگ یہ علم حاصل کرلیں۔ مجھے نہ مدح کی پروا ہے نہ کسی اور طرح کی آرزو!"

یحییٰ ابن معین شافعی کا وصف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر شافعی کے لیے جھوٹ بولنا جائز ہوتا تو بھی ان کی مروت انہیں جھوٹ نہ بولنے دیتی۔"[1]

---

(۱) تاریخ ابن کثیر

"ہم عصری بہت بڑا فتنہ ہے۔ ایک آدمی مرچکا ہو تو اس کے فضل و کمال اور علم و دانش کے اعتراف میں آدمی کو تامّل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ زندہ ہو تو کچھ انسانی فطرت ایسی ہے کہ دوسرے کے اعترافِ کمال میں وہ حد سے زیادہ بخیل بن جاتا ہے۔

امام شافعی کے فضائل و کمالات کا ایک بہت بڑا، اور ناقابلِ فراموش ثبوت یہ ہے کہ ان کے معاصرین اور ان میں وہ معاصرین اکابر و اعاظم بھی شامل ہیں جن کے سامنے انھوں نے زانوئے شاگردی تہہ کیا تھا، ان کے فضل و کمال اور تعریف و توصیف میں رطب اللسان ہیں۔ یہی حال ان کے ان معاصرین کرام کا بھی ہے جو گو ان کے استاذ نہیں تھے لیکن برابری کا دعوٰے رکھتے تھے، وہ بھی ان کے اعترافِ فضل و کمال میں رطب اللسان ہیں۔"

عناصر تکوین (۲)

شافعی کے شیوخ و اساتذہ

مختلف المناہج اساتذہ

شافعی نے فقہ و حدیث جن شیوخ و اساتذہ سے حاصل کی وہ دور و دراز مقامات پر اپنے حلقے قائم کیے ہوئے تھے۔ ان کے مناہج بھی مختلف تھے۔ حتیٰ کہ بعض ان میں معتزلی بھی تھے۔ اور علم کلام سے زیادہ شغف رکھتے تھے حالانکہ شافعی اعتزال کے سخت مخالف تھے۔ لیکن خیر انہیں کہیں بھی ملتا لے لیتے تھے۔ جو واجب الاخذ ہوتا اسے قبول کر لیتے جو واجب الرد ہوتا اسے ترک کر دیتے۔

شافعی کے اساتذہ میں شیوخ مکہ، شیوخ مدینہ، شیوخ یمن، شیوخ عراق وغیرہ سب شامل ہیں۔

فخر رازی کی مرتب کردہ فہرست

فخر الدین رازی نے شافعی کے اساتذہ اور شیوخ کی جو فہرست دی ہے اسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔ فخر رازی کہتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ جن مشائخ سے شافعی نے روایت کی ہے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے لیکن ہم صرف مشہور شیوخ کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

ان اساتذہ اور شیوخ میں جو لوگ اصحاب فقہ و فتویٰ تھے ان کی تعداد ۱۹ ہے۔

۵ مکی، ۶ مدنی، ۴ یمنی اور ۴ عراقی۔

مکی شیوخ میں سفیان بن عیینہ اور مسلم بن خالد زنگی۔ اور سعید بن سالم القداح اور داؤد بن عبدالرحمٰن العطّار اور عبدالحمید ابن عبدالعزیز بن ابی زواد قابل ذکر ہیں۔

مدنی اساتذہ میں مالک بن انس اور ابراہیم ابن سعد الانصاری اور عبد العزیز بن محمد الدراوردی، اور ابراہیم بن ابی یحییٰ الاسامی[1] اور محمد بن سعید بن ابی فدیک اور عبد اللہ بن نافع الصائغ صاحب ابن ابی ذویب شامل تھے۔

شیوخ یمن میں مطرف بن مازن، اور ہشام بن یوسف قاضی صنعاء اور عمر بن ابی سلمہ، صاحب اوزاعی اور یحییٰ بن حسان، صاحب لیث بن سعد کا ذکر ضروری ہے۔

شیوخ عراق میں وکیع بن الجراح اور ابو اسامہ حماد بن اسامہ اور اسماعیل بن علیہ اور عبد الوہاب بن عبد المجید شریک تھے۔ ان میں سے اول الذکر دونوں اصحاب کوفہ کے تھے۔ اور آخر الذکر دونوں بزرگ بصرہ کے۔"

محمد بن الحسن سے رازی کا تعصب

فخر رازی نے شافعی کے شیوخ اور اساتذہ کی جو فہرست پیش کی ہے اس میں محمد بن الحسن کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ شافعی نے کتب محمد کی خود ان سے سماعت کی ہے اور ان سے احادیث کی روایت کی ہے۔ فقہ اہل عراق انہی سے حاصل کی ہے۔ لہذا اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ محمد بن الحسن بھی شافعی کے استاذ تھے۔ فخر رازی نے محض ازراہ تعصب اس حقیقت سے انکار کیا ہے حالانکہ علم اس طرح کے تعصب سے کہیں ماوراء ہے۔

فقہ عصری سے شافعی کا استفادہ

تصریحات بالا سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ شافعی نے ایسے متعدد شیوخ سے کسب فیض کیا جو صاحب مذاہب و نزعات مختلفہ تھے۔ چنانچہ اس روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے زمانہ میں جو فقہی مذاہب رائج تھے ان سب کا انہوں نے مطالعہ کیا۔ اور معرفت حاصل کی۔ فقہ مالک خود مالک سے حاصل کی جو ان کے شیوخ میں نجم لامع کی حیثیت رکھتے ہیں۔ فقہ اوزاعی، عمرو بن ابی سلمہ سے حاصل کی، جو اصحاب اوزاعی میں سے تھے۔ فقہ لیث بن سعد فقیہ مصر یحییٰ ابن حسان سے کی جو لیث کے اجل تلمیذ تھے۔ ابو حنیفہ

---

(۱) رازی لکھتے ہیں:

"اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ابراہیم بن ابی یحییٰ معتزلی تھے لیکن اس سے شافعی کو کچھ گزند نہیں پہنچا، کیوں ان سے فقہ و حدیث پڑھتے تھے نہ کہ اصول دین!"

اور اصحاب ابوحنیفہ کی فقہ محمد بن الحسن سے حاصل کی۔

اس طرح شافعی کی ذات فقہ مکہ و مدینہ، شام و مصر، اور عراق کی جامع بن گئی۔ شافعی نے ان لوگوں سے بھی فقہ حاصل کی جو بربنائے اعتزال شہرت رکھتے تھے اور جو اصول اعتقاد میں مسلک اہل حدیث و فقہ سے بالکل گریزاں تھے۔ ان جملہ مکاتب فقہی کے اثرات شافعی کی ذات میں بڑے دل آویز طور پر ممزوج ہو گئے تھے ـــــــ اعتدال کے ساتھ، اور یہی وجہ تھی کہ لوگوں کے سامنے بیان رائج اور قول محکم پیش کر سکے۔

فقہ کے دو مکاتب فکر

ہمارے لیے یہ تو ممکن نہیں کہ شافعی کے ہر استاذ اور مدرسہ تربیت کا ذکر کر سکیں، البتہ بعض محققین فقہ نے دو خاص مکاتب فقہ(۱) کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ہر ایک مخصوص اور معین منہج کا حامل تھا۔ اور عام طور پر فقہا انہی دونوں میں سے کسی ایک مدرسہ فکر کے پابند تھے۔ ان میں سے ایک مدرسہ فکر تو وہ تھا جو مدینہ میں تھا اور جسے مدرسہ حدیث کہا جا سکتا ہے، اور دوسرا مدرسہ فکر وہ ہے جو عراق میں تھا، اور جسے عام طور پر مدرسہ رائے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔(۲)

---

(۱) شافعی کے عہد میں یہ دونوں مکاتب فقہ اوج کمال پر پہنچے ہوئے تھے (۲) استاذ کبیر احمد امین نے اپنی کتاب "ضحی الاسلام" میں مدرسہ ابوحنیفہ اور صحابہ و تابعین میں سے اس کے شیوخ کا یہ نقشہ مرتب کیا ہے:

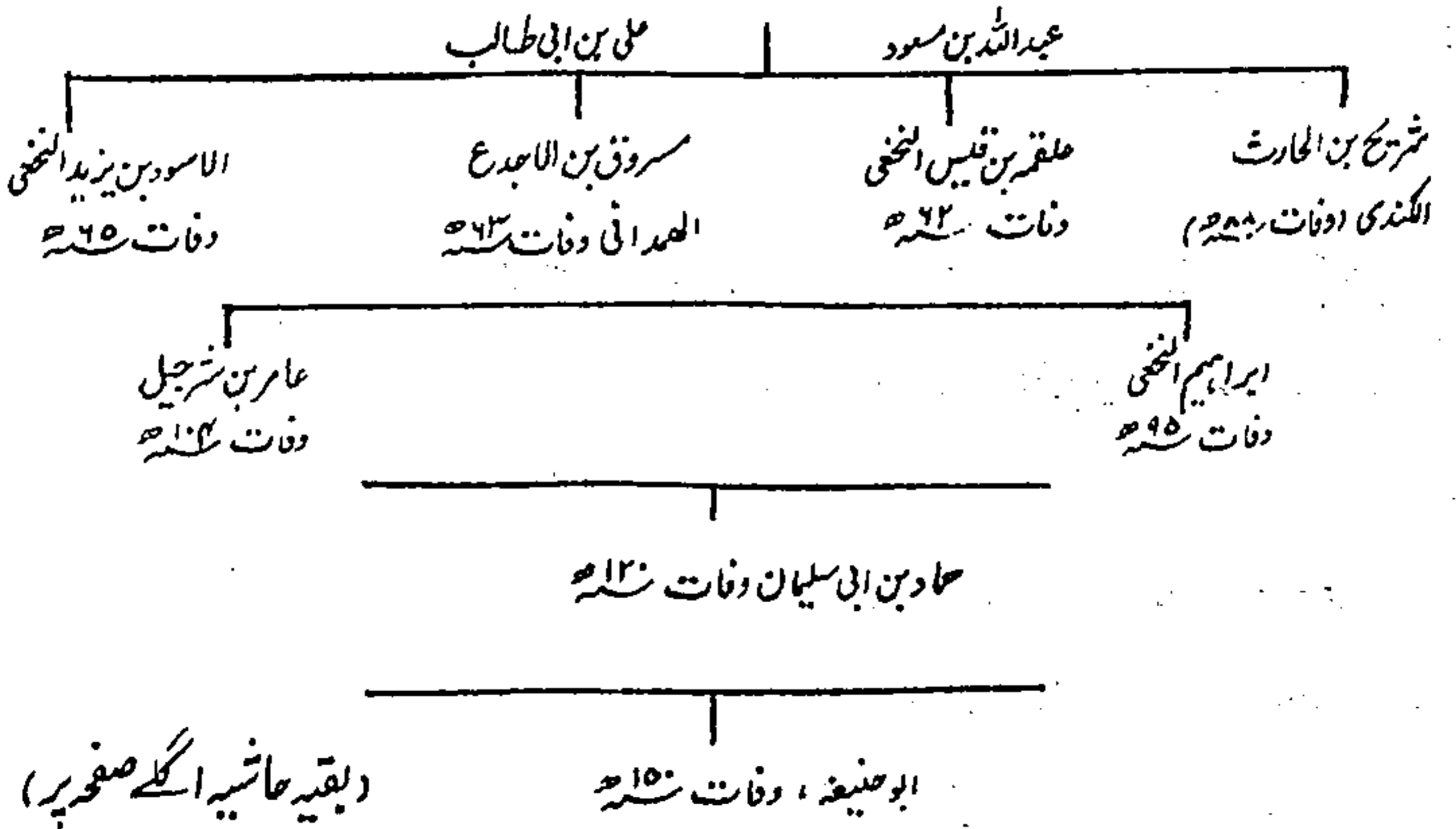
عبداللہ بن مسعود — علی بن ابی طالب

شریح بن الحارث الکندی (وفات [illegible]ھ) — علقمہ بن قیس النخعی وفات ۶۲ھ — مسروق بن الاجدع الہمدانی وفات ۶۳ھ — الاسود بن یزید النخعی وفات ۶۵ھ

ابراہیم النخعی وفات ۹۵ھ — عامر بن شرحبیل وفات ۱۰۴ھ

حماد بن ابی سلیمان وفات ۱۲۰ھ

ابوحنیفہ، وفات ۱۵۰ھ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایک تیسرا مدرسۂ فکر

ان دونوں مکاتب کے ساتھ ہمیں ایک تیسرے مدرسہ کا بھی اضافہ کرنا چاہیئے۔ یعنی تفسیر قرآن کا مدرسہ

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) مدرسۂ مالک کا جو نقشہ احمد امین نے مرتب کیا ہے یہ ہے:

عمر ، عثمان ، عبداللہ بن عمر عائشہ ابن عباس زید بن ثابت

قراء مدینہ سبعہ

عبداللہ بن عبداللہ ابن عتبہ ابن مسعود وفات ۹۴ھ یا ۹۹ھ	عروہ ابن الزبیر وفات ۹۴ھ	القاسم بن محمد ابن ابی بکر وفات ۱۰۸ھ	سعید بن المسیب وفات ۹۳ھ	سلیمان ابن یسار وفات ۱۰۷ھ	خارجہ بن زید بن ثابت وفات ۱۰۰ھ	سالم ابن عبداللہ وفات ۱۰۶ھ

ابن شہاب الزہری وفات ۱۲۴ھ	نافع مولیٰ عبداللہ ابن عمر وفات ۱۱۷ھ	ابو الزناد وفات ۱۳۱ھ	ربیعۃ الرائے وفات ۱۳۶ھ	یحییٰ بن سعید وفات ۱۴۳ھ

مالک بن انس

اس کے بعد احمد امین نے کہا ہے کہ دراست شافعی کا جہاں تک تعلق ہے انہوں نے ان دونوں مدرسوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ لہٰذا ان کا سلسلہ ان دونوں سلسلوں پر مشتمل ہے۔

ہمیں اگرچہ استاذ کبیر احمد امین کے اس پیش کردہ نقشہ سے پورا پورا اتفاق ہے، لیکن ہم دو امور کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں:

۱۔ عبداللہ بن مسعود اتجاہ عمر کے مخالف نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ میں شیخ اہل الرائے، تمام محققین کی نظر میں عمر رضی اللہ عنہ تھے۔ جیسا کہ مسائل کثیرہ میں ان کے مسلک سے نمایاں ہوتا ہے۔ پس واقعہ یوں ہے کہ کوفہ کا مدرسۂ فقہ عبداللہ بن مسعود کے واسطہ سے عمر رضی اللہ عنہ پر ختم ہوتا ہے۔

۲۔ عبداللہ بن عباس، سیاست سے کنارہ کش ہو کر مکہ میں مقیم ہو گئے اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ ان کا مخصوص مدرسۂ تفسیر قرآن کا مدرسہ تھا، اور متاخرین میں شافعی نے اس مدرسہ سے استفادہ کیا جیسا کہ وہ تلامیذ اوزاعی اور تلامیذ لیث سے استفادہ کر چکے تھے۔

لہٰذا ثابت ہوا کہ شافعی اپنے وقت کی تمام دراسات فقہیہ سے وابستہ رہے تھے۔

یہاں اسباب نزول اور روایت تفسیر ماثور کی تعلیم دی جاتی تھی اور اسی روشنی میں قرآن کو سمجھنے کی سعی کی جاتی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ لغت عرب، اور عادات عرب کی معرفت بھی بہم پہنچائی جاتی تھی۔ یہ مدرسہ مکہ میں تھا اور اس کے شیخ الکل ابن عباس تھے۔

حضرت عمر ومغیرہ اور فقہاء سبعہ مدینہ بھی صاحب الرائے تھے

میرے نزدیک ان مدارس فقہ وفکر کو رائے اور حدیث کے لحاظ سے اتنا امتیاز نہیں حاصل ہے جتنا اس منہاج کے لحاظ سے جس پر یہ چلتے تھے، یا رائے کا وہ طریقہ جس پر یہ گام فرسا تھے یا فتاویٰ صحابہ کی کثرت وقلت جو ان کے پیش نظر رہتی تھی، اور یہ بات ثابت ہے کہ فقہاء سبعہ جو فقہ حجاز کے اساتذہ میں سے تھے، خود بھی صاحب رائے تھے، اور ان میں سے ہر استاذ سے (خواہ وہ اہل رائے کیوں نہ ہو) شافعی نے کسب فیض کیا۔

مدرسۂ حجاز اپنے شیخ مالک کے طرز پر چلتا تھا، اور مالک رضی اللہ عنہ نے جس تبع تابعین کے گروہ سے استفادہ کیا تھا انہوں نے فقہ ان تابعین سے حاصل کی تھی، جو فتاوائے صحابہ، آثار، اور رائے کے علم میں مشہور تھے۔ اور انہوں نے ان صحابہ سے علم حاصل کیا تھا جو منہاج عمر و زید و ابن عمر پر رہروی کرتے تھے، ان کے سامنے اگر کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو اس کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرتے وہاں نہ ملتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو منقول ہوتا اس میں ڈھونڈتے۔ وہاں بھی کچھ نہ ملتا تو صلاح ناس یعنی بہبود عوام کے پیش نظر خود فتویٰ دیتے۔

مدرسۂ عراق کے شیوخ ابوحنیفہ کے بعد ان کے اصحاب تھے۔ ابوحنیفہ نے علم تبع تابعین سے حاصل کیا، جنہوں نے "تابعین سے یہ علم لیا تھا۔ جو فقہ معاذؓ سے متاثر تھے، جو سنت کے بعد رائے کو درجہ دیتے تھے اور ان لوگوں نے عبداللہ بن مسعود سے علم حاصل کیا تھا، جو طریقۂ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ پر عامل تھے۔

ابن عباس: "ترجمان القرآن"

فقہ قرآن اور تفسیر کا مدرسہ ابن عباس کا مدرسہ تھا جو مکہ میں قائم تھا۔ تفسیر کی ایک کتاب بھی ان سے منسوب ہے۔

عبداللہ بن مسعود انہیں "ترجمان القرآن" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ایک مرتبہ ابن عمرؓ سے کسی آیت کے معنی پوچھے گئے، انہوں نے سائل سے کہا:

"ابن عباس کے پاس جاؤ اور ان سے پوچھو، خدا کی قسم محمدؐ پر جو کچھ نازل ہوا تھا وہ اس کے سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔"

عطاء کا قول ہے:

"مجلس ابن عباس سے زیادہ برگزیدہ مجلس میں نے کوئی نہیں دیکھی، وہاں فقہ بھی تھی اور خشیتِ الٰہی بھی۔ ان کے حضور میں اصحاب فقہ بھی حاضر رہتے تھے اور اصحاب قرآن بھی، اور اصحاب شعر بھی۔"

اعمش کا بیان ہے:

"حج کے موسم میں ایک مرتبہ ابن عباس نے خطبہ دیا، وہ قرآن پڑھنے اور اس کی تفسیر بیان کرنے لگے۔ میرے دل سے صدا بلند ہوئی۔ یہ باتیں اگر اہل روم و فارس سن لیں تو فوراً اسلام قبول کر لیں!"

شافعی اور ابن عباس میں مماثلت

شافعی کی نشو و نما مکہ میں ہوئی جہاں کے علماء عبداللہ ابن عباس کے طریقۂ فہم دین سے متاثر تھے۔ گویا مکہ ہی وہ گہوارہ ہے جہاں شافعی کی ذہنی تربیت ہوئی۔ یہیں انہوں نے تحصیل علم کا آغاز کیا۔ وہ اس نقشِ قدم پر چلے جو پہلے سے وہاں موجود تھا۔ یعنی ابن عباس کا نقشِ قدم۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابن عباس کے مزایا زباں زدِ خاص و عام تھے۔ علماء کی زبانوں پر ان کا چرچا اور مؤرخین کی تحریروں میں ان کا ذکر رہتا تھا۔

پھر ان دونوں میں مماثلت بھی کافی تھی۔ ابن عباس کی طرح خود شافعی بھی فصیح البیان تھے۔ علم قرآن سے بھی انہی کی طرح غیر معمولی شغف رکھتے تھے۔ جس طرح ابن عباس کو ادب و شعر سے غیر معمولی لگاؤ تھا اسی طرح شافعی کو بھی اس فن سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔

شافعی کی مجلس درس میں بھی ابن عباس کی مجلس درس کی طرح ہر طبقۂ خیال کے لوگ حاضر ہوا کرتے تھے، طالبان حدیث بھی، طالبان فقہ بھی، راویان شعر و عربیت بھی۔

ابن عباس کے نقشِ قدم پر

چنانچہ یہ بات بے اندیشۂ تردید کہی جا سکتی ہے کہ شافعی نے اپنے سامنے جو نمونۂ کامل رکھا تھا

ہ ابن عباس کا تھا۔ انہی کے نقش قدم پر وہ رہروی کرتے رہے۔ انہی کے راستے پر وہ گام فرسا رہے۔ یہ مفروضہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس کے وزنی ہونے میں شبہ نہیں کہ شافعی نے دراست مکہ کے دوران میں دراست قرآن سے جو واسطہ رکھا، اور قرآن کا جو علم حاصل کیا، یہ چیز نہ انہیں عراق میں ملی، نہ مدینہ میں، ظاہر ہے یہ نتیجہ تھا ابن عباس کے علم قرآن سے لگاؤ اور شیفتگی کا۔ چنانچہ علم قرآن پر وہ اس درجہ حاوی تھے کہ اس کے مفصل اور مجمل، مطلق اور مقید، خاص اور عام، تمام پہلوؤں پر گہری نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ فقہاء عصر کے لیے اس موضوع پر انہوں نے بڑا قیمتی سرمایہ چھوڑا تو یہ مواد بہ مقدار وافر پہلے سے موجود تھا۔ ضرورت صرف اس کی تجدید و احیا کی تھی!

"علم میں تخصیص کوئی بری چیز نہیں، اچھی چیز ہے۔ لیکن اگر تخصیص سے مراد یہ لیا جائے ـــــ اور عہدِ حاضر میں یہی مراد لیا جاتا ہے ـــــ کہ صرف کسی ایک علم میں تخصیص حاصل کر لینا، اور دوسرے علوم سے یکسر غافل رہ جانا فضل و کمال ہے تو اس معیار پر ماضی کے اکابر اور ائمہ پورے نہیں اُتر سکتے۔

علمائے ماضی کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ جامع علوم ہوتے تھے۔ جامع معقول و منقول ہوتے تھے۔ صرف کسی ایک علم میں عبور کامل رکھنا اور دوسرے علوم کو یکسر نظر انداز کر دینا ان کے لیے باعثِ توہین، باعثِ ننگ تھا۔ اس ننگ اور توہین کو وہ کبھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

امام صاحب بھی اپنے وقت کے عام تقاضے کے مطابق جامع علوم، اور جامع معقول و منقول تھے۔"

عناصر تکوین (۳)

تجارب و دراساتِ خاصہ

زندگی کا سفر صعب

کوئی عالم بھی صرف اپنے علم و مواہب اور شیوخ سے مستفید ہو کر بڑا عالم نہیں بن سکتا۔ ضروری ہے کہ وہ دراسات خاصہ کا حامل ہو۔ علم کا ہر دروازہ کھٹکھٹائے۔ حصول علم کے لیے دور دراز مقامات کے سفر کرے۔ کٹھنائیاں برداشت کرے۔ ابتلا اور آزمائش کے دور سے گزرے۔ اسی طرح اس کی ثقافت، عظمت کی مالک ہو سکتی ہے۔ اور اس کے انتاج دوررس ہو سکتے ہیں، اور اس کے ثمرات عقلی بارآور ہو سکتے ہیں۔

شافعی کے حالات و سوانح پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مکہ اور مدینہ میں وقت کے لائق ترین اور بہترین اساتذہ کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کرنے ہی پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ سفر دور دراز کے مصائب بھی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کیے۔ نوعمری ہی کے زمانہ میں قبیلہ ہذیل جا پہنچے، اور وہاں رہ کر فصاحت زبان کا جوہر حاصل کیا۔ اہل قبیلہ کے ساتھ وہ بھی سفر پر نکل کھڑے ہوتے جہاں وہ پڑاؤ کرتے یہ بھی کمر کھول دیتے۔ جب وہ خیمے اٹھاتے یہ بھی چل پڑتے۔ اس طرح زندگی کے دس سال بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ کی مدت بسر کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں ایک طرف بلاد عرب سے متعلق ان کے معلومات وسیع ہوئے، وہاں دوسری طرف طبائع و عادات عرب سے بھی ان کی واقفیت بڑھ گئی۔ یہی لوگ ہیں جن کے مابین قرآن اترا۔ انہیں کے عادات ہیں جنہیں سامنے رکھ کر بعض لوگ قرآن کی تفسیر کرتے ہیں۔

شافعی کی جہاں گشتی علم و تجربہ کے لیے

اس کے بعد شافعی نے طلب حدیث و فقہ کے سلسلہ میں سفر کی دشواریاں سہیں۔ مالک کے پاس کوچ کرتے ہوئے پہنچے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ پھر مالک سے اتصال کے باوجود جزیرۂ عربیہ کے اطراف میں علم کی تلاش کرتے ہوئے پہنچے۔ مالک کے انتقال کے بعد یمن گئے اور وہاں کی ایک ولایت کے عامل بن گئے، اور نجران میں مقیم ہو گئے۔ یہاں رہ کر اس تعلق کا علم حاصل کیا جو حاکم اور محکوم کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ پھر انہوں نے عراق کا سفر اختیار کیا۔ وہاں سے مصر گئے اور کوئی شبہ نہیں۔ یہ سفر رائگاں نہیں گئے۔ ان سے انہیں تجربے حاصل ہوئے۔ نئے نئے حالات معلوم ہوئے۔ معاملات عوام کا علم ہوا۔ لوگوں کے عادات اور عرف سے واقفیت بہم پہنچی اور یہ تمام چیزیں عدل کے بارے میں ان کی توجیہہ رائے پر اثر انداز ہوئیں۔ انہی تجارب اور مشاہدات نے ان میں وضع مقائیس کی صلاحیت پیدا کی۔ استنباط مسائل کا ملکہ پیدا کیا۔ سفر کے بیش قرار فوائد کے وہ خود بھی معترف تھے[1]۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

سأضرب في طول البلاد وعرضها ، أنال مرادي أو أموت غريبًا

---

(۱) فوائد سفر سے متعلق شافعی نے کافی اشعار اثر انگیز پیرائے میں کہے ہیں۔ مثلاً سفر کی ترغیب دلاتے ہوئے کہتے ہیں:

انی رأیت وقوف الماء یفسده

ان ساح طاب وان یجر لم یطب

والأسد لولا فراق الغاب ما افترست

والسهم لولا فراق القوس لم تصب

یعنی:

میں دیکھتا ہوں رکا ہوا پانی فاسد ہو جاتا ہے

اگر رواں رہے تو پاکیزہ رہتا ہے ورنہ سمندر ہو تو بھی پاکیزہ نہیں رہتا

شیر اگر جھاڑی کی جدائی نہ برداشت کرے تو شکار نہیں کر سکتا۔

تیر اگر کمان سے باہر نکلے تو نشانہ پر نہیں بیٹھ سکتا

یعنی :

میں بلاد و امصار کے طول و عرض کا سفر کروں گا ،

یا اپنی مراد کو پہنچوں گا، یا غریب الوطنی میں جان دے دوں گا ،

سفر سے ذہنی تربیت پختہ ہوتی ہے

بلاشبہ ایک عالم اور فقیہ کے لیے اسفار ناگزیر ہیں۔ سفر ہی سے اس کے ذہن میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ مدارک نشوونما پاتے ہیں۔ احساس میں نزاکت پیدا ہوتی ہے۔ فکر میں وہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ اس کا تصور وسیع ہو سکے۔ مفروضات عقلیہ اور مسائل واقعیہ کے سلسلہ میں وہ صحیح جادہ استوار کرتا ہے۔ پس ہر وہ مفکر جو حوادث جزئیہ کے لیے قواعد کلیہ وضع کرنا چاہتا ہو ان مراحل سے گزرنا لازمی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اکثر فلاسفہ عقل انسانی کے نشو و ارتقا کے لیے جہاں گشتی لازمی قرار دیتے ہیں۔

مذاہب معروفہ پر بے لاگ تنقید

شافعی کے جتنے سفر بھی تھے علمی تھے۔ وہ وقت کے شیوخ کی خدمت میں پہنچے۔ علماء کی بارگاہ میں حاضر ہوتے ان سے اخذ بھی کرتے انہیں عطا بھی کرتے۔ سفر و حضر ہر جگہ مذاہب مختلفہ کے درس و علم کا سلسلہ جاری رہتا۔ کبھی خود سماعت کرتے کبھی کتب متعلقہ کا مطالعہ کرتے۔

مذہب اوزاعی کا شافعی نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس مطالعہ کا اثر ان کی تحریروں میں موجود ہے۔ شافعی نے متعدد مواقع پر اوزاعی سے اتفاق کیا ہے، لیکن اختلاف بھی کیا ہے۔

مذہب لیث بن سعد کا بھی شافعی نے امعان نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہاں تک کہ فقہ میں وہ لیث کو امام مالک پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کا قول تھا :

"لیث، مالک سے بڑے فقیہ ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں وہ بات نہ تھی!"

شافعی کے منہ سے ہرگز یہ جملہ نہیں نکل سکتا تھا اگر انہوں نے افکار لیث کو خوب اچھی طرح نہ کھنگالا ہوتا، اور ان آراء کی قوت کو محسوس نہ کیا ہوتا۔ یہ اسی دراست عمیقہ کا نتیجہ تھا کہ اصحاب لیث پر نکتہ چینی سے وہ باز نہ رہ سکے۔ کیونکہ انہوں نے لیث کی فقہ کو ضائع کر دیا تھا۔ اس کے نشر و اشاعت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی تھی۔ نہ اس سے استمساک قائم رکھا۔

اسی تعمق کے ساتھ شافعی نے فقہ عراق کا بھی مطالعہ کیا۔ انہوں نے کتب امام محمد کی سماعت خود انہی سے کی۔ پھر فقہا رعراق کی جو کتابیں باہمی اختلاف فکر و نظر پر مبنی تھیں ان کا مطالعہ کیا۔ جو مجموعۂ فقہیہ ہمارے سامنے ہے اس میں ان اختلافات کی جھلک نظر آتی ہے۔ چنانچہ "کتاب اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلیٰ" میں جسے ابو یوسف نے تصنیف کیا ہے، کئی مسائل ایسے ہیں جہاں شافعی نے آرار ابی حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح ابن ابی لیلیٰ کے آرار سے بھی اظہار اختلاف کیا ہے۔ نیز ابو یوسف کے افکار سے بھی اختلاف کیا ہے اور اس اظہار اختلاف کے بعد وہ رائے قبول کر لی ہے جو حق سے قریب تر تھی۔

غرض اپنے عہد کے مذاہب معروفہ کا شافعی نے ایک بے لاگ نقاد کی حیثیت سے مطالعہ کیا نہ کہ عیب چیں کی حیثیت سے نہ کہ ایک مقلد کی حیثیت سے جو صرف اسمار و رجال کی اتباع کرتا ہے۔

شیعی علمار کے کمال فن کا اعتراف

شافعی کے رحلاتِ علمیہ صرف ان فقہار کی مدارست تک محدود نہیں تھے، جو خلافت اسلامیہ کو تسلیم کرتے تھے بلکہ انہوں نے اسی شوق اور تحقیق سے آرار شیعہ وغیرہ کا بھی مطالعہ کیا۔ اس مطالعہ کا اثر اس مدح و ثنا کی صورت میں ہمیں نظر آتا ہے جو انہوں نے اس طرح کے بعض علمار کی بیان کی ہے چنانچہ ایک موقع پر ارشاد فرماتے ہیں:

"جو فقہ حاصل کرنا چاہے وہ عیال ابی حنیفہ بننے پر مجبور ہے۔ جو علم سیر حاصل کرنا چاہے وہ علی محمد بن اسحاق کا عیال ہے۔ جسے حدیث کی طلب ہو وہ عیال مالک ہے، اور جو تفسیر کا جویا ہو وہ عیال مقاتل بن سلیمان ہے۔"[1]

اور یہ مقاتل بن سلیمان جنہیں شافعی امام تفسیر قرار دے رہے ہیں، زیدی شیعہ تھے:

"مقاتل بن سلیمان زیدی شیعہ تھے۔ ان کا شمار محدثین اور قرار میں ہوتا ہے۔ انہوں نے

---

(۱) تاریخ ابن کثیر

کئی کتابیں لکھی ہیں جن میں "کتاب التفسیر الکبیر"، "کتاب الناسخ والمنسوخ"، "کتاب القرأت" "کتاب متشابہ للقرآن" خاص طور پر قابل ذکر ہیں"[1]۔

گویا مقاتل کے شیعہ ہونے کے باوجود شافعی نے ان کی کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ان کے افکار سے مستفید ہوئے، اور انہیں اس فن کا امام تسلیم کر لیا۔

بلاشبہ یہ واقعہ اس بات کا ثبوت ہے کہ فقہ سے متعلق ہر علم اور مکتب فکر سے انہوں نے پورا پورا استفادہ کیا، اور اس سلسلہ میں فرقہ بندی اور تحزب سے ذرا بھی متاثر نہ ہوئے اور اس طرح کی کوئی پابندی قبول نہیں کی[2]۔

کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا شافعی یونانی زبان جانتے تھے؟

اس بارے میں صحت، استناد اور قطعیت کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ منفی یا مثبت کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے۔ اگرچہ ہم نفی کی طرف مائل ہیں کیونکہ کہیں بھی یونانی زبان سیکھنے کا ذکر نہیں ملتا۔ جو لوگ شافعی سے عقیدت و محبت میں غلو رکھتے ہیں انہوں نے انہیں

---

(۱) الفہرس، لابن الندیم (۲) ابن قیم نے اس روایت کا رد کیا ہے۔ مفتاح السعادت میں اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یونانی زبان سے واقف ہونے کا شافعی کے لیے دعویٰ کرنا سراسر کذب وافترا ہے جس کی ذمہ داری محمد بن عبداللہ البلوی پر ہے۔ یہ شخص کذاب اور مفسد تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے شافعی کی رحلت بغداد کا جھوٹا افسانہ تراشتے ہوئے ہارون رشید کی موجودگی میں ابو یوسف سے ان کے مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ شافعی نے ابو یوسف کو دیکھا تک نہ تھا نہ کبھی ان دونوں میں ملاقات ہوئی تھی، بغداد میں شافعی نے اس وقت قدم رکھا جب ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی۔ پھر اس حکایت کا سیاق ایسا ہے کہ جس میں ذرا بھی عقل کا مادہ ہے وہ اسے کذب صریح ماننے پر مجبور ہے۔ شافعی یونانی زبان سے بالکل واقف نہیں تھے۔ اسی حکایت میں یہ بھی ہے کہ امام محمد نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا، حالانکہ ہر اہل علم جانتا ہے کہ محمد، شافعی سے کتنی محبت اور ان کا کتنا لحاظ کرتے تھے، اور اکثر جب ذکر آتا، تو وہ شافعی کا ذکر مدح و ثنا کے الفاظ میں کرتے۔ اس جھوٹ کے خلاف یہی سب سے بڑی دلیل ہے!"

مفتاح السعادت: ۵۷۵

اعلیٰ درجات علمیہ تک پہنچانے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا ہے لیکن وہ بھی اس باب میں خاموش ہیں یا کم از کم زیادہ سرگرم نہیں ہیں۔

ایک جھوٹی کہانی

شافعی کے بعض عقیدت مندوں کا خیال ہے کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ اس خیال کی بنیاد فخر رازی کی وہ روایت ہے کہ ملزم کی حیثیت سے جب شافعی رشید کے سامنے پیش کیے گئے تو رشید نے پوچھا:

"طب کا علم بھی جانتے ہو؟"

شافعی نے جواب دیا،

"ہاں میں جانتا ہوں، ارسطو، بقراط، جالینوس، فرفوریوس اور ابوقلیس نے اپنی زبان میں کیا کچھ کہا ہے؟ اور اطبائے عرب، فلاسفۂ ہند اور علماءِ فارس نے کیا کیا نقل کیا، کیا کیا کہا، اور کیا کیا لکھا ہے؟"

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شافعی رومی یعنی یونانی زبان جانتے تھے۔ لیکن یہ پوری حکایت غلط اور ناقابل اعتبار ہے۔ ابویوسف کی وفات ۱۸۲ھ میں ہوئی۔ شافعی متہم اور ملزم بن کر ہارون رشید کے حضور میں ۱۸۴ھ میں آئے۔ پھر دونوں کی ملاقات یا ابویوسف کی دراندازی کے کیا معنی؟ نیز یہ بھی سوچنا چاہیئے کہ امام محمد اور ابویوسف کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ انہوں نے شافعی کے قتل پہ ہارون رشید کو اکسایا، کیا اسے عقل مانتی ہے؟ کیا اہل علم کا اخلاق ایسا ہوتا ہے؟ یہ دونوں امام (محمد و ابویوسف) جس مرتبۂ بلند پر اخلاق و علو ظرف کے فائز تھے کیا ان سے ایسی حرکت کا صدور ہو سکتا تھا؟

ابن حجر کے نزدیک یہ حکایت دروغ ہے

پھر یہ بھی فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ اس موقع پر شافعی جب بغداد آئے تو امام محمد کے دامنِ علم سے وابستہ ہو گئے۔ ان کتابوں کا سبق بہ طریق سماع انہی سے لیا۔

نیز اس قصہ میں جن مناقشاتِ فقہیہ کا ذکر ہے جن کا شافعی نے جواب دیا، وہ جواب مذہب شافعی سے بالکل مطابق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن کثیر اور ابن حجر نے اسے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں :

"شافعی کی طرف بغداد کا جو سفر حسب روایت محمد عبداللہ البلوی منسوب ہے، اس کی تخریج آبری اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے۔ اسی سے رازی نے مناقب الشافعی میں سند کی تحقیق کیے بغیر محض ان دونوں پر اعتماد کرتے ہوئے لے لیا۔ حالانکہ یہ ساری کہانی من گھڑت ہے۔ اور اس کا بڑا حصہ موضوع ہے۔ اور یہ واقعہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن نے رشید کو شافعی کے قتل پر اکسایا بالکل جھوٹ ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں،

ایک تو یہ کہ شافعی جب بغداد میں داخل ہوئے تو ابو یوسف کی وفات ہو چکی تھی، اس طرح ان دونوں میں کبھی ملاقات کی نوبت ہی نہیں آئی۔

دوسرے یہ کہ ابو یوسف اور محمد بن الحسن دونوں متقی اور پرہیز گار لوگ تھے۔ ایک مرد مسلم کے قتل کی در پردہ یا علانیہ وہ کس طرح سازش یا کوشش کر سکتے تھے؟ شافعی نے ان دونوں کا کیا بگاڑا تھا؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں شافعی کی شہرت اور علم سے حسد کرتے تھے تو یہ بات بھی باور نہیں کی جا سکتی کیونکہ ان دونوں کا منصب عالی اور جلال و شخصیت اس سے ماورا رہے۔ ان دونوں کی دینداری خود ہی اس جھوٹ کا جواب ہے!"

یہ روایت قطعاً ناقابل قبول ہے

پس جب صورت احوال یہ ہے کہ محققین اس روایت کی تغلیط کرتے ہیں اور اسے باطل قرار دیتے ہیں، اور اس کا راوی صادق اور راستباز راویوں میں نہیں ہے تو تحقیق علمی کا تقاضا یہ تھا کہ اس سے اس وقت تک تمسک نہ کیا جاتا جب تک کسی دوسری دلیل سے اس کی توثیق نہ ہو جاتی یعنی اس کی تائید کسی ایسی روایت سے ہوتی جس کا راوی صادق ہوتا اور کیفیت یہ ہے کہ اس روایت کے علاوہ کسی اور روایت سے شافعی کے بارے میں اس کی توثیق نہیں ہوتی کہ وہ یونانی زبان جانتے تھے۔ پس ہم اس روایت کو نہیں قبول کر سکتے۔ اس باب میں ہمارا وہی رویہ ہے جو علمی بحث میں ہونا چاہیئے کیونکہ مسائل تاریخ سے اس وقت استناد و اخذ

جائز ہے جب ان کے صدق وراستی کے وجوہ ترجیح موجود ہوں، اور راوی، و روایت میں کذب کا احتمال نہ ہو۔

شافعی اپنے وقت کے امام تھے۔ ان کے مناہج بحث، مصادر علم اور وسائل استنباط واضح ہیں۔ اگر وہ یونانی زبان جانتے تھے تو ان کے مذہب فقہی میں نہ کوئی اضافہ ہوتا ہے نہ کمی!

عناصرِ تکوین (۴)

عصرِ شافعی

احیاءِ علوم اور نہضتِ فکرِ اسلامی کا دور

شافعی عصرِ عباس میں پیدا ہوئے۔ اس میں انہوں نے زندگی بسر کی۔ زندگی کی ساری سرگرمیاں اسی دور میں بسر ہوئیں۔ یہ زمانہ دولتِ عباسیہ کے استقرار کا زمانہ تھا۔ اس کی سطوت و شوکت دن دونی رات چوگنی بڑھ رہی تھی۔ حیاتِ اسلامیہ بیل بوٹے لا رہی تھی۔ یہ عصر متعدد اعتبارات سے امتیازات کا حامل ہے۔ احیاءِ علوم پر اس کی اثر اندازی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نہضتِ فکرِ اسلامی اس دور کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہی زمانہ ہے جب علماءِ اسلام، فلسفۂ یونان، آدابِ فارس، اور علومِ ہند سے واقف ہو رہے تھے۔ یہ موضوع بڑے پھیلاؤ کا ہے۔ لیکن ہم نے اس جگہ اختصار سے کام لیا ہے۔[1]

فقہی توسع اور ضوابطِ عامہ کی تشکیل

مدنِ اسلامیہ میں اہلِ فارس، روم، ہند اور یونان کے عناصرِ مختلفہ ممزوج ہو رہے تھے۔ بغداد ملتِ اسلامیہ کا سیاسی اور علمی اور ذہنی مرکز تھا۔ یہاں اور زیادہ کثرت کے ساتھ عناصرِ مختلفہ اور اجناسِ متباینہ کی لہریں اٹھتی رہتی تھیں۔ عالمِ اسلامی کے ہر گوشہ سے وفود کی آمد و رفت کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ ہر دور اپنے ساتھ اپنے ماحول اور جنس کی حضارت و ثقافت بھی لاتا تھا۔ اس طرح جو سوسائٹی

---

(۱) اس موضوع پر اگر تفصیل مطلوب ہو تو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدل" از ص ۱۴۱ تا ص ۲۴۲ ملاحظہ فرمائی جائے۔

تشکیل پذیر ہوئی تھی۔ اس مظاہر مختلفہ کے باعث احداث اجتماعیہ پیدا ہوتے رہتے تھے جو خواص جنسیہ کے تفاعل کا نتیجہ تھے۔ ہر حادثہ کے لیے حکم شرعی مطلوب تھا کیونکہ شریعت اسلامیہ درحقیقت شریعت عامہ ہے۔ ہر حادثہ اور واقعہ پر، یا وہ اباحت کا فیصلہ کرے گی یا منع کا۔ ان احداث کی دراست اور واقفیت کا لازمی نتیجہ عقل فقہی کا توسع ہے کہ ذہن استخراج مسائل کر سکے اور اس لیے جہاں فرض و تصور کے گوشوں میں توسع لابدی ہے۔ وہاں فروع متباینہ کے لیے ضوابط عامہ کی وضع و تشکیل بھی لازمی ہے۔

عہد نقل و تراجم علوم

اس عہد کو ہم عہد تراجم بھی کہہ سکتے ہیں۔ خلفاء عباسیہ نے نقل و توسیع علوم کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ حوصلہ افزائی کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی زبان یونانی افکار سے مالا مال ہو گئی۔ یہ یونانی افکار متعدد راستوں سے بغداد پہنچے تھے۔ کچھ فارس کے راستے آئے جو یونان سے کافی متاثر تھا۔ کچھ سریان کے ذریعہ پہنچے جو فلسفۂ یونان کا سب سے بڑا خوشہ چین تھا۔ اور کچھ براہِ راست یونان سے قطع منازل کرتے ہوئے بغداد پہنچ گئے۔ کیونکہ بعض موالی ایسے تھے جو عربی اور یونانی زبان میں یکساں مہارت رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے طرائف افکار براہِ راست یونانی سے عربی میں منتقل کر لیے۔ لہٰذا اب یوں سمجھنا چاہیئے کہ فلسفۂ یونان کا ایک حصہ تو خالص صورت میں منتقل ہوا۔ کچھ حصہ فارسی کا لباس پہن کر آیا۔ سریان سے جو کچھ آیا وہ یہودیت اور عیسائیت کے توسط سے آیا۔

قدیم و جدید کی کش مکش

اس صورت حال کا اثر فکر اسلامی پر پڑنا ہی تھا۔ چنانچہ پڑا۔ عقل و دین کی قوت کے لحاظ سے یہ تاثیر مختلف الانواع تھی۔ جس کی عقل قوی اور مستقیم تھی اور ایمان صادق، وہ اپنی قوت عقل اور قوت ایمان کے بل پر غالب آ گئے۔ نماء تفکیر و مدارک، اور ریاضت عقل کے سلسلہ میں مستفید ہوئے لیکن جو چیز ان کے افکار صحیح سے ٹکرائی اس کے پرخچے اڑا دیئے۔ ایسے لوگ بھی تھے جو اپنے نفس کو اس فکری یورش سے نہ بچا سکے۔ چنانچہ افکار یونان کی باد تند انہیں ثابت قدم نہ رکھ سکی۔ یہ اضطراب عقل و فکر میں گرفتار ہو گئے۔ قدیم و جدید کی کش مکش نے انہیں حواس باختہ کر دیا۔ یہ فکری انارکی میں مبتلا ہو گئے جسے نہ قرار تھا نہ قیام۔ اس گروہ میں شاعر بھی تھے۔ انشا پرداز بھی۔

وہ لوگ بھی جو اہل علم سمجھے جاتے تھے۔ یہ افکار جدید جب برسر پیکار ہوئے تو ان کی عقل نہ ان سے بچ سکی، نہ ہضم کر سکی نتیجہ یہ ہوا کہ افکار قدیمہ صالحہ سے یہ ترک تعلق پر مجبور ہو گئے۔ اضطراب کے عالم میں حیران و سرگشتہ رہ گئے۔

انہی گروہوں کے جوار میں ایک اور گروہ بھی تھا۔ یہ زنادقہ کی جماعت تھی۔ جماعت اسلامیہ میں آرا مفسدہ کا اعلان ان کا مشغلہ تھا۔ ان کی سرگوشیاں ان امور پر مرکوز تھیں جو ستون اسلام کو منہدم کرنے والے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ ایک جماعت ایسی بھی تھی جو حکومت اسلامیہ کی شکست و ریخت کے درپے تھی۔ اور فارس کے نظام قدیم کا احیاء اس کا منتہائے نظر تھا جیسا کہ المقنع خراسانی کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے جس نے خلیفہ مہدی عباسی کے زمانہ میں دولت عباسیہ کے خلاف خروج کیا تھا۔

معتزلہ نے یہ طوفان بلا روک لیا

عباسی خلفاء کی تلوار ان زنادقہ کے مقابلہ میں بے نیام ہو گئی جو شورش اور بغاوت اور سازش میں مصروف تھے۔ عباسی خلفاء کے کوڑے ان لوگوں کی پیٹھ پر برسنے لگے۔ جو جماعت اسلامیہ میں فتنہ و فساد برپا کرنا چاہتے تھے۔ جو اباحیت[1] کا زہر مسلمانوں میں پھیلا رہے تھے۔ جو احکام شرع کے خلاف بغاوت کر رہے تھے۔ جو دین کے حلقہ کو توڑ دینا چاہتے تھے۔ جو لودی دلیلوں سے سادہ لوح اور کم سواد مسلمانوں کے حصار عقائد میں، عقائد فاسدہ داخل کر رہے تھے ——— ان فتنہ طرازوں کے مقابلہ میں علماء کی جو جماعت اٹھی، تاریخ فکر اسلامی میں معتزلہ[2] کے نام سے وہ یاد کی جاتی ہے۔

یہ معتزلی علماء پوری جرأت و استقامت کے ساتھ میدان میں اترے۔ انہوں نے اس طوفان کو روک لیا۔ ان کے دلائل قاطعہ اور براہین ساطعہ نے دشمن کے چھکے چھڑا دیے۔ ان کا یہ کارنامہ دیکھ کر خلفاء نے انہیں مقرب بارگاہ اور معتمد خصوص بنا لیا۔ اپنی مجالس میں باریاب کیا۔ اور قصر خلافت کے دروازے ان کے لیے کھول دیے۔ عہد منصور اور عہد مہدی میں، پھر،

---

(۱) یعنی یہ لوگ ہر حرام، مکروہ اور ناجائز کو حلال، پسندیدہ اور جائز قرار دیتے تھے۔ کسی طرح کی اخلاقی پابندی کے نہ قائل تھے نہ روادار (رئیس احمد جعفری)

(۲) معتزلہ پر آگے چل کر ہم ذرا بسط و تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

عہد مامون، عہد معتصم اور عہد واثق میں بھی ہوا۔ ان آخری تینوں خلفاء کے دور میں معتزلہ کو غیر معمولی عروج حاصل ہوگیا۔ وزارت، حجابت اور کتابت کے مناصب ان کے لیے وقف ہو گئے بلکہ مامون تو خود بھی اپنے آپ کو اس گروہ کا ایک فرد سمجھتا تھا۔

معتزلہ اور فقہا و محدثین کا اختلاف

یہ معتزلی علماء زنادقہ اور مجوس کے مقابلہ میں اسلام کے اسلحہ سے مسلح ہو کر میدان رزم میں آئے۔ عقائد اسلامی کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں ان کا طرز استدلال وہی تھا جو حریف کا تھا یعنی تمام تر جدید جس کا نشان سلف صالح یعنی صحابہ و تابعین کے ہاں نہیں ملتا تھا۔ چونکہ حریف کو اسی کے داؤں پیچ سے زیر کرنا تھا، اس لیے انہوں نے فلسفہ کا علم حاصل کیا۔ اس طرح وہی اسلحہ ان کے پاس بھی آ گئے جو حریف کے پاس تھے۔ ہجوم و دفاع دونوں صورتوں میں ان اسلحہ سے یہ کام لینے لگے۔

اس سلسلہ میں انہیں ایسے مسائل پر بھی غور کرنا پڑا جنہیں کمزور سمجھ کر دشمن حملہ کرتا تھا، اور جن کا دفاع یہ فلسفہ کی تلوار سے کرتے تھے۔ لیکن علماء اسلام نے کبھی اس وادی میں قدم نہیں رکھا تھا، نہ صحابہ نے، نہ تابعین نے۔

معتزلہ جن مسائل پر گفتگو اور بحث کرتے تھے ان میں یہ مسئلہ بھی تھا کہ انسان اپنے فعل اور ارادہ میں کہاں تک مختار ہے، اور انسانی فعل و ارادہ پر خدا کا کتنا غلبہ ہے؟ اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ کے صفات پر بھی یہ بحث و گفتگو کرتے تھے۔ آیا یہ صفات غیر ذات ہیں یا ذات خداوندی میں شامل؟ ان مسائل پر معتزلہ کی بحث و گفتگو کو فقہاء اور علماء نے سخت ناپسند کیا، کیونکہ ان کے نزدیک عقائد کے باب میں استدلال کا یہ طریقہ، طریق سلف صالح، اور طریق فقہا و محدثین سے بالکل مخالف تھا۔

اور یہ بات کچھ فطری سی تھی کہ معتزلہ اور فقہا کے گروہ، خدمت اسلامی کا جذبہ رکھنے کے باوجود ایک دوسرے کے رمز آشنا نہ ہو سکیں۔ اس لیے کہ یہ اختلاف عقلیت کا اختلاف تھا، منطق تفکیر کا اختلاف تھا۔

فقہا اور محدثین دین کی معرفت کتاب و سنت سے حاصل کرتے تھے۔ ان کا عمل عقلی،

فہم نصوص کتاب کریم، اور سنت نبویہ پر مبنی تھا۔ یہ استنباط احکام کتاب وسنت کی عبارت و اشارت سے کرتے تھے۔ یا اگر نص نہ ہو تو پھر اجتہاد بالرائے سے کام لیتے تھے۔ یہ اجتہاد بالرائے وہ بعید ترین منزل تھی جہاں تک یہ جا سکتے تھے۔ اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد عقلیہ سے کرتے تھے اور اس طرح منطق اور فلسفہ کو اپنا خادم بنا کر ان سے کام لیتے تھے۔

فقہاء اور محدثین پر خلفاء کا تشدد

ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ معتزلہ اور فقہا و محدثین، دونوں اپنی اپنی راہ چلتے اور دشمن سے نزال و پیکار کے موقع پر ایک دوسرے کے معاون و مددگار بن کر غلبہ و انتصار حاصل کرتے لیکن خلفاء بنی عباس نے کوشش کی کہ علماء معتزلہ کے بعض آراء کو قبول کر لیں۔ یہ ایک جوہری مسئلہ تھا جو تاریخ اسلام میں مسئلہ خلق قرآن کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔[1] مامون، معتصم، اور واثق کی خواہش یہ تھی کہ فقہا و محدثین اس مسئلہ میں وہی کہیں جو معتزلہ کہتے ہیں اور اس سلسلہ میں ان خلفاء نے جو طریقہ اختیار کیا وہ تشدد اور اذیت رسانی کا تھا نہ کہ رفق و ملاطفت کا۔ اس طرح معتزلہ اور فقہا و محدثین دو حریف اور دشمن گروہ بن گئے۔

عصر جدل و احتجاج

شافعی کے زمانہ میں علم کلام معتزلہ کی تعلیم و اسلوب پر قائم تھا۔ شافعی اس سے نالاں اور بیزار تھے۔ انہوں نے اس سے اشتغال بھی پسند نہیں کیا۔ اس لیے کہ اس علم کو وہ اس روشنی میں دیکھتے تھے جو معتزلہ کی صورت میں جلوہ گر تھا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ شافعی پر معتزلہ کا اثر فی الجملہ

---

(۱) بنو عباس کے تین خلفاء مامون معتصم اور واثق کے دور میں اس مسئلہ نے فکر اسلامی کو الجھائے رکھا۔ اس کا لب لباب یہ تھا کہ آیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلہ کا قول یہی تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے خلق کیا اور اپنے رسول پر نازل کیا۔ اس کے برعکس محدثین و فقہا کا قول یہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے اس لیے کہ وہ اللہ کا کلام ہے۔ اور اللہ کا کلام، اللہ کی طرح غیر مخلوق ہے۔ بعض فقہا اور محدثین نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا۔

اس سلسلہ میں فقہا اور محدثین بڑی بڑی مصیبتیں خلفا کی طرف سے نازل ہوئیں۔

(ملاحظہ ہو مصنف کی کتاب "تاریخ الجدل" ص ۲۹۵)

سلبی تھا۔ البتہ ایک پہلو سے ایجابی بھی تھا وہ یوں کہ جدل فقہی اور قوت احتجاج میں وہ اسی مسلک پر گامزن تھے۔ چنانچہ فقہاء رائے سے جو معتزلہ کے مسلک سے ہم آہنگ تھے۔ مثلاً بشر المریسی شافعی کا طریق جدل یہی تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی نے معتزلہ کے طریقۂ جدل و پیکار سے واقفیت بہم پہنچالی تھی۔ یعنی یہ کہ حریف جب سامنے آئے تو اس سے کس طرح مقابلہ کیا جائے۔ خود اسی کے اقوال سے اس کے خلاف دلیل کیونکر قائم کی جائے؟ اس اعتبار سے شافعی نے کافی شہرت حاصل کر لی تھی۔ ان کی کتابوں میں بھی اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ بہر حال ہر اعتبار سے یہ زمانہ عصر جدل و احتجاج تھا۔

شیعہ فقہ کا ایک مخطوطہ جو میلانو کے آثار قدیمہ سے برآمد ہوا

جن فرق اسلامیہ نے امویوں کی حکومت کرنے کے لیے تلوار سونتی تھی۔ یہ شیعہ اور خوارج تھے۔ لیکن عباسیوں کے دور میں ان کی تلوار کند ہوگئی۔ ان کی شوکت کا آفتاب گہنا گیا۔ ہنگامہ آرائی کا دور ختم ہوگیا تو ان فرقوں نے بھی انداز جنگ بدل دیا۔ تلوار میان میں رکھی اور قلم سے تلوار کا کام لینے لگے۔ انہوں نے اپنے افکار و آرا کو منظم کیا۔ اپنے دلائل و براہین کو مدون کیا۔ مخالفوں کا رد اور اپنے افکار و خیالات و عقائد کا دفاع دلیل و برہان سے کرنے لگے۔ اس طرح مذاہب شیعہ نے تکوین کی صورت اختیار کرلی۔ انہی میں امامیہ اثنا عشریہ تھے جو فقہ کے حامل تھے۔ انہی میں امامیہ اسماعیلیہ تھے جو صاحب فلسفہ و اجتماعات و دعایات تھے۔ انہی میں زیدیہ تھے جن کی فقہ عظیم اس دور میں ایک خاص پایہ رکھتی تھی۔

میلانو[1] میں جو آثار قدیمہ کھود کر نکالے گئے ہیں ان میں ایک مخطوطہ بھی دستیاب ہوا ہے جو امام زید المتوفی ۱۲۲ھ سے منسوب ہے۔ یہ فقہ میں ہے۔ عام اس سے کہ اس مخطوطہ کی نسبت امام زید کی طرف صحیح ہو یا نہ ہو، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عصر شافعی میں فقہ شیعہ کا چلن عام تھا اور جیسا کہ ہم گزشتہ صفحات میں کہیں بتا چکے ہیں کہ شافعی آثار مقاتل بن سلیمان سے مستفید ہوئے تھے، جو

---

(۱) اٹلی کا ایک مقام، اٹلی کے ایک پورے خطہ سسلی (صقلیہ) کو عربوں نے فتح کیا اور ایک عرصہ دراز تک یہاں حکمران رہے۔
(رئیس احمد جعفری)

زیدی تشیعہ تھے۔ یہ بات شک وشبہ سے بالا ہے کہ شافعی اس فرقہ کے علم سے یا کم از کم فقہ سے اچھی طرح واقف تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اپنی کتابوں میں اس کا ذکر خاص طور پر نہیں کیا ہے۔ انہوں نے مجادلات کثیرہ کا اپنی کتب میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اصحاب مجادلات کا نام نہیں لیا ہے۔

دور تدوین علوم

لوگوں کی رغبت اور دلچسپی جب علوم مختلفہ سے بڑھنے لگی تو علماء تدوین علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ عصر عباسی اس اعتبار سے یعنی تدوین علوم کے اعتبار سے امتیاز خصوصی رکھتا ہے۔

عصر اموی میں بھی اتجاہ علمی پایا جاتا تھا۔ لیکن اس کی بنیاد صرف استماع پر تھی۔ بالخصوص علوم دینیہ میں۔ لیکن عصر عباسی میں تدوین علوم کی طرف باقاعدہ اور سرگرمی کے ساتھ توجہ کی گئی۔ اس دور میں الگ الگ علوم کے فن کار علماء ملتے ہیں جنہوں نے اپنے اپنے علوم کے قواعد وضوابط وضع کیے اور تدوین کا فرض ادا کیا۔ چنانچہ خلیل بن احمد نے علم عروض وضع کر کے بحور شعر منضبط کیے۔ اسی طرح علماءِ لغت، علم صرف اور علم نحو اور دوسرے متعلقہ علوم وفنون کی تدوین سے عہدہ برآ ہوئے۔ اسی طرح دوسرے بھی مرتب اور مدوّن کیے گئے۔

فقہ وحدیث کی طرف فقہا اور محدثین نے توجہ کی۔ ہاں تو ان دونوں علوم کی تدوین کی طرف توجہ عصر اموی ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس عہد میں فقہاء مدینہ نے عبداللہ بن عمر، عائشہ صدیقہ ابن عباس، اور مدینہ کے کبار تابعین کے فتاوے جمع کیے۔ اسی مجموعہ کو پیش نظر رکھ کر واستنباط و تفریع مسائل کرتے تھے۔ اسی طرح عراقیوں نے فتاوائے عبداللہ بن مسعود، اور قضایا وفتاوائے علی، وقضایا وشریع وغیرہ جمع کیے، اور ان سے استخراج واستنباط کا کام لینے لگے[۱]۔

پھر عہد عباسی کے نمودار ہوتے ہی فن حدیث کے آفاق میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔ اور ترتیب فقہی کے ساتھ یہ کام سرانجام پانے لگا۔

یہ کام صرف محدثین ہی تک محدود نہ رہا جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ فقہاء شیعہ نے بھی تدوین آراء کی طرف سرگرمی سے توجہ کی۔ نیز ابو یوسف نے "کتاب الخراج"، "کتاب الخلاف بین ابی حنیفہ و

---

(۱) ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۷۱

ابن ابی لیلی" لکھی۔ محمد بن الحسن نے ابوحنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی فقہ مرتب کر ڈالی۔ ابن ندیم نے اپنی "الفہرس" میں ایسی بہت سی کتابوں کا ذکر کیا ہے جو ابوحنیفہ اور اصحاب ابی حنیفہ کی طرف منسوب ہیں۔

توجب صورت حال یہ تھی کہ شافعی کے زمانہ میں فقہ مدون ہو چکی تھی تو انہوں نے اپنے پیش رو فقہا کی فقہ مرتب صورت میں پائی۔ نیز اپنے معاصرین کی فقہ بھی مرتب اور مہذب صورت میں پائی، بعض کی کتابیں پڑھیں، بعض کی سماعت خود صاحب کتاب سے کی۔ گویا فقہ کا مواد خام اور پختہ صورت میں وافر طور پر ان کے سامنے موجود تھا۔ اس سارے مواد سے انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا۔ اسے ہضم کیا۔ اور اس قابل ہو گئے کہ اس سارے مواد کو سامنے رکھ کر کوئی جدید چیز پیش کر سکیں جو ان کے مواہب اور ثقافت سے بالکل مطابق ہو۔

تہذیب اسلامی، حضارات مختلفہ کا خلاصہ بن گئی

یہ وہ زمانہ تھا کہ دولت اسلامیہ کے حدود مملکت وسیع تر ہو چکے تھے۔ مغرب میں اندلس سے لے کر مشرق میں ممالک اقصائے چین تک اس کا پرچم لہرا رہا تھا۔

اس دور توسیع و ترقی میں مملکت اسلامیہ کے امصار و مدائن اپنی اپنی جگہ علم کے فروغ و ارتقا میں غیر معمولی حصہ لے رہے تھے۔ عہد قدیم میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان مدائن میں بکھر گئے تھے۔ ہر صحابی کے ساتھ اس کے تلامیذ کا بھی ایک جتھہ تھا۔ اور آرار فقہیہ کا سرمایہ بھی جو ہر ملک کے ضروریات و مصالح سے ہم آہنگ تھا۔ ان مدائن میں سے ہر شہر اپنے مخصوص اجتماعی، تجارتی اور علمی مظاہر رکھتا تھا۔ چنانچہ کثرت علما و فقہا سے ہر شہر معمورۂ علم و فضل بن گیا تھا۔

استاذ خضری بک نے، خدا ان کی مغفرت کرے، عصر عباسی میں مدن اسلامیہ کے احوال پر نظر ڈالتے ہوئے کہا ہے:

"مملکت اسلامیہ مغرب میں حدود اندلس کو اپنے آغوش میں لے چکی تھی۔ اس زمانہ میں قرطبہ، بغداد کا ہمسر بن گیا تھا۔ یہ اندلس میں اموی حکومت کے بانی عبدالرحمٰن کی علمی سرپرستی کا نتیجہ تھا۔ افریقہ میں شہر قیروان کو رومانی عظمت ورثہ میں ملی تھی اور یہ علوم اسلامیہ کا بھی مرکز بنتا جا رہا تھا۔ مصر کا ایک شہر فسطاط علم کا معمورہ بنا ہوا تھا۔

یہاں کی مسجدوں میں وقت کے جلیل القدر عالموں اور فقیہوں کے حلقے قائم تھے۔ اجتہاد و استنباط کی دنیا میں جن کے آثار اب تک باقی ہیں۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے کافۂ ناس کے لیے ائمۂ مجتہدین کی فقہ کو اختلاف مذاہب کے ہوتے ہوئے پورے طور پر قائم رکھا۔ اس شہر نے تہذیبی، علمی، صنعتی اور تجارتی حیثیت سے جو مقام حاصل کر لیا تھا وہ مدینۂ بغداد سے کسی طرح کم نہ تھا۔ دمشق کا عروج بے شک دم توڑ چکا تھا۔ لیکن اب تک وہ اس عظمت کا امین تھا جو بنو امیہ نے اسے دی تھی۔ اسی طرح کوفہ اور بصرہ بھی علم و حکمت اور علماء و حکماء کا مرجع بنے ہوئے تھے۔ اگرچہ بغداد یہاں سے بہت قریب تھا لیکن اپنی ساری تابانیوں کے باوجود وہ کوفہ اور بصرہ کے آفتاب کو گہنا نہ سکا۔ کیونکہ بصرہ ہند سے کاروبار اور تجارت کے لیے بہت بڑی چوکی بنا ہوا تھا اور کوفہ عربی عنصر کا زبردست مرکز تھا۔ پھر اگر مشرق پر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا مرو اور نیشاپور وغیرہ بہت بڑے علمی مرکز کی حیثیت سے مشہور انام تھے۔ اس تہذیبی عروج نے تجارت، زراعت اور صناعت کا حلقہ زیادہ سے زیادہ وسیع کر دیا۔ اب گویا صورت حالات یہ تھی کہ مملکت اسلامیہ تمام سابقہ تہذیبوں کو اپنی تہذیب کے دامن میں سمیٹ چکی تھی۔ اس لیے کہ درحقیقت یہ حضارات مختلفہ کا خلاصہ تھی۔"

اور کوئی شبہ نہیں ان حالات کا فقہ اسلامی پر بہت گہرا اثر پڑا اس لیے کہ اب اس کے لیے ممکن اور ضروری ہو گیا کہ مسائل مختلفہ کا جواب مستنبط کرنے کے اصول وضع کرے[1]"

شافعی کی اثر پذیری عناصر مختلفہ سے

کوئی شبہ نہیں ان تمام موثرات اور حالات سے شافعی کی ثقافت متاثر ہوئی۔ خاص طور پر اس لیے کہ ان ائمہ کی فقہ مدون ہو کر بلاد اسلام میں پھیل چکی تھی۔ اور وقت کے علماء اپنے مناظروں میں اس پر نقد تجریح کے غرض سے عہدہ برآ ہو رہے تھے اور شافعی خود ان اقالیم میں سے متعدد اور مختلف اقلیموں کی سیاحت و سفر علمی ذوق کے ماتحت کرتے رہتے تھے۔ چنانچہ وہ جزیرۂ عرب سے نکل کر صحراؤں

---

(۱) تاریخ التشریع الاسلامی۔ للخضری

کو پھلانگتے ہوئے یمن پہنچے جہاں ایک عالم کی حیثیت سے چندے مقیم رہے۔ پھر کوفہ اور بصرہ پہنچے۔ یہاں علماء وقت سے انہوں نے حاصل بھی کیا اور مقابلہ بھی کیا۔ شافعی کی کتاب "الام" کے صفحات اس کے شاہد ہیں کہ حجیت حدیث کے مسئلہ پر انہوں نے علماء بصرہ سے کافی علمی جنگیں لڑیں وہ مکہ اور بغداد بھی آئے گئے۔ اس آمد و رفت کا مقصد علمی تحقیق اور علماء وقت کے علوم مدونہ سے استفادہ کے سوا کچھ نہ تھا۔ آخر میں وہ مصر آئے اور یہیں رہ پڑے۔ اور یہاں آکر انہوں نے اپنے سارے ثمرات وراست اور نتائج تجارب وقف عام کر دیئے۔

بنو عباس اور بنو امیہ کا بنیادی فرق

اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ خلفاء دولت عباسیہ کو دین کی طرف کافی رغبت تھی۔ اگرچہ ان کی زندگی میں نمود و نمائش، جاہ و تنعم اور لہو لعب کے عناصر شامل تھے، یہاں تک کہ بعض دفعہ وہ محرمات تک کو نظر انداز کر جاتے تھے۔ اور حلال و حرام کے مابین جو مشتبہات ہیں ان میں غلو کرنے لگتے تھے ——— یہ وہ زیادہ سے زیادہ ہے جو ان کے خلاف کہا جا سکتا ہے۔ بہر حال اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان حرکتوں کے باوجود عباسی خلفا میں دینی رجحان کیوں زیادہ تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دولت عباسیہ جس بنیاد پر قائم تھی وہ تھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت و قرابت۔ یہ اسی بنیاد پر قائم تھی جو صاحب شرع علیہ السلام نے قائم کی تھی۔ کیونکہ ان سے شرف نسب کے دعویٰ کے بعد اس حقیقت سے روگردانی ممکن نہ تھی۔ لیکن دولت امویہ کا دامن اس طرح کے دعوے سے خالی تھا۔ اس لیے کہ اس حکومت کے بانی نے اس شخص سے جھگڑا کیا جو از روئے نسب رسول اللہ سے سب سے زیادہ قریب تھا۔ اور از روئے دین اس کا مقام اور رتبہ سب پر بھاری تھا۔ اور ظاہر ہے نبی علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت علیؓ اور اولاد علیؓ ہی کو حاصل تھی۔ پھر خلفاء عباسیہ کے اس دینی رجحان نے علماء کو ان کے گرد جمع کر دیا۔ انہوں نے بھی ان کے درجات بڑھائے اور اجر و عطیہ سے نوازا اور طرائق علم کے سلسلہ میں ہر طرح کی سہولتیں اور آسانیاں انہیں ہم پہنچائیں۔

مہدی، ہادی، مامون، معتصم اور واثق کے عہد میں جو علماء مقرب بارگاہ رہے وہ معتزلی تھے تاکہ ان کے ذریعہ زنادقہ کا توڑ کیا جائے۔ نیز ان غیر مسلموں کو دنداں شکن جواب دیا جائے جو مبادی

اسلامیہ کے خلاف برسرِ پیکار تھے۔

البتہ رشید کے زمانہ میں کیفیت دوسری تھی۔ وہ علماء، فقہا اور وعاظ کو مقرب بارگاہ بناتا تھا روایت ہے کہ اس نے معتزلہ کو محبوس کر رکھا تھا اور علم کلام سے اشتغال کی ممانعت کر دی تھی۔ شاید یہی وجہ تھی کہ عہد رشید میں شافعی کے لیے اقامت بغداد مرغوب تھی۔ لیکن جب مامون کا دور آیا تو صورتِ حالات یکسر بدل گئی۔ رشید کے دور میں علماء و فقہا کو غیر معمولی اقتدار حاصل تھا۔ رشید ان کے پند و نصیحت کو گوش ہوش سے سنتا۔ ان کے کڑوے کسیلے الفاظ بھی خاموشی سے برداشت کر لیتا۔ وہی تھا جو رسائل مالک کو بڑی عقیدت سے سنا کرتا اور دوسرے ائمہ وقت کے ارشادات کان لگا کر سنتا۔

یہی وجہ ہے کہ عہد رشید میں علما و فقہا کو ایک خاص منزلت حاصل تھی۔ انہیں سر آنکھوں پر بیٹھایا جاتا۔ ان کی عزت کی جاتی۔ انہیں منصب بلند عطا کیا جاتا۔ یہ رنگ دیکھ کر فقہ کی طرف لوگوں کی توجہ بڑھی۔ اور ذہین و فہیم لوگ اس کے حصول میں لگ گئے۔ امین کے مختصر عہد میں بھی یہ صورت قائم رہی۔ اگرچہ اپنے باپ رشید کی سی بات اس میں نہ تھی۔ پھر جب مامون کا عہد آیا تو اس کا پہلا اور درمیانی حصہ تو خیریت سے گزر گیا۔ لیکن اپنی زندگی کے دور آخر میں اس نے فتنۂ خلق قرآن کو ہوا دی۔ اور اس سلسلہ میں وقت کے علماء، محدثین اور فقہا پر جو مصیبتیں اور اذیتیں نازل ہوئیں وہ تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں۔

غرض شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں اس زمانہ میں حدیث و فقہ کو ایک مرتبۂ خاص حاصل تھا اور فقہا و محدثین کی پوچھ تھی۔ بڑے بڑے مناصب ان کے لیے وقف رہتے تھے۔

شہر شہر، گلی گلی، اور گھر گھر مناظروں کی گرم بازاری

فکری جدل و پیکار کا سلسلہ عہد عباسی میں نقطۂ عروج پر پہنچ گیا تھا۔ خلفا کی حوصلہ افزائی نے مناظروں کی گرم بازاری پیدا کر دی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ مناظرہ کی مجلسیں قصر خلافت میں اور ایوان امرا میں برپا ہونے لگیں۔ سب سے زیادہ مناظرہ بازی کا چسکا مامون کو تھا۔ وہ خود بھی فلسفی اور عالم تھا۔

فکری پیکار کے جلو میں سربلندی اور رفعت کا جذبہ بھی کارفرما تھا۔ محدثین و فقہا اور معتزلہ کے

درمیان جنگ کا سلسلہ جاری رہتا۔ خود فقہا آپس میں رزم آرائی کرتے۔ حج کے موسم میں بیت الحرام میں، حرم نبوی میں، فقہا کی ٹولیاں فن مناظرہ کا کمال دکھاتیں۔ مدائن اسلام میں بغداد، بصرہ، کوفہ دمشق اور فسطاس کے اندر مناظرے کے اکھاڑے رہتے۔ کوئی فقیہ جدھر سے گزر جاتا کوئی نہ کوئی مناظرہ کرنے والا بہم پہنچ جاتا۔

یہ مناظرے صرف نطق و کلام تک محدود نہ تھے بلکہ مکاتبات و رسائل تک تجاوز کر گئے۔

مالک اور لیث میں تحریری بحث

مالک کو جب یہ معلوم ہوا کہ مصر میں لیث جو فتوی دیتے ہیں وہ اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہوتا ہے۔ جہاں قرآن نازل ہوا اور جو مرکز ہجرت تھا، تو انہوں نے لیث کو ایک معترضانہ خط لکھا۔ اس کا جواب لیث نے بھی دیا۔ جس سے ان کا اخلاص فن، اور فہم فقہ میں نفاذ فکر اور تتبع اثر ظاہر ہوتا ہے۔

مالک کے نام لیث کا معرکہ آرا خط

ذیل میں ہم لیث[1] کا جوابی رسالہ درج کرتے ہیں جس سے اس زمانہ کے اتجاہ فقہی کا اندازہ ہوگا۔ یہ رسالہ فقہ رائے اور حدیث کا نہایت تناسب کے ساتھ جامع ہے۔ بہرحال وہ یہ ہے:

"سلام علیک ـــــــ میں اللہ کی حمد کرتا ہوں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اور آپ کو عافیت میں رکھے، اور دنیا و آخرت میں ہمارے ساتھ اچھا سلوک کرے۔

آپ کو معلوم ہوا ہے کہ میرے فتوے آپ کی جماعت (اہل مدینہ) کے خلاف ہوتے ہیں۔ کون ہے جو اہل مدینہ کا پیرو نہیں ہے۔ مدینہ دار الہجرۃ ہے، وہیں قرآن نازل ہوا۔ میں کسی ایسے اہل علم کو نہیں جانتا جو علماء مدینہ کی فضیلت کا قائل نہ ہو۔ اور یہ جو آپ نے فرمایا ہے کہ مدینہ وہ مقام ہے جہاں میرے رسولؐ قیام فرما تھے۔ جہاں قرآن

---

(۱) لیث بن سعد ۱۷۵ھ میں بہ مقام مصر ان کا انتقال ہوا۔ یعنی شافعی کے مصر پہنچنے سے دو سال پہلے۔ لیکن شاید مالک کی مجلس میں شافعی لیث سے مل چکے تھے۔

نازل ہوا، اور صحابۂ رسولؐ نے اسے نازل ہوتے دیکھا۔ بے شک لوگ ان کے تابع ہیں،
آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

وَالسّابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضی اللہ عنهم ورضوعنه واعد لهم جنّات تجری من تحتها الانهار خالدين فيها ابداً۔ ذالك الفوز العظيم ۔ (مہاجرین وانصار میں پہلے پہلے اسلام لانے والے، اور وہ لوگ جنہوں نے اچھی طرح ان کی پیروی کی، اللہ ان سے خوشنود ہوا، اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ اللہ نے ان کے لیے جنت مہیا کی ہے جس کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ ہمیشہ وہاں رہیں گے۔ اور یہ بہت بڑی کامرانی ہے) تو بلاشبہ ان سابقین اولین کی بہت بڑی تعداد رضائے الٰہی کی تلاش میں جہاد کے لیے نکلی۔ لوگ ان کی طرف بڑھے اور لپکے۔ انہوں نے کتاب اللہ اور سنت نبی اللہ کو بیان کیا۔ اور کوئی چیز جو انہیں معلوم تھی نہیں چھپائی۔ ہر لشکر کے ساتھ ان نفوس قدسیہ کا ایک گروہ ہوتا تھا۔ یہ کتاب اللہ کی تعلیم دیتے تھے۔ سنت نبوی سے آگاہ کرتے تھے۔ جو مسئلہ قرآن وسنت میں نہیں ملتا تھا اس میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ ان کو اس کار خیر کے لیے باہر جانے پر آمادہ کرنے والے ابوبکر و عمر و عثمان تھے۔ جنہیں مسلمانوں نے اپنا بنایا تھا۔ اور یہ تینوں ہرگز ان سے غافل نہیں رہتے تھے۔ بلکہ اقامت دین کے سلسلہ میں امر یسیر کے لیے انہیں لکھتے رہتے تھے۔ اور کتاب وسنت سے اختلاف پر ڈرایا کرتے تھے۔ چنانچہ ان نفوس قدسیہ نے کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تفسیر قرآن کرتا ہو، یا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا ہو اور انہوں نے اسے بتا نہ دیا ہو۔ چنانچہ مصر، شام اور عراق میں وہی امور آئے، جن پر عہد ابوبکر و عمر و عثمان میں صحابۂ کرام کا عمل تھا۔ اور جس پر وہ قائم تھے اور جب تک اس دنیا سے رخصت نہ ہو گئے قائم رہے۔ انہوں نے کوئی حکم ایسا نہیں دیا جو اس کے مطابق نہ ہو۔ چنانچہ گروہ مسلمین میں کوئی امر ایسا رائج نہیں ہوا جس پر اسلاف یعنی صحابہ و تابعین کا عمل نہ ہو۔

سلف صالح بھی باہم مختلف الآراء تھے

اس میں شک نہیں کہ بہت سے امور میں یہ باہم مختلف تھے۔ اگر میں یہ جانتا کہ یہ حقائق آپ کے علم میں نہیں ہیں تو ان کی تفصیل بھی لکھتا۔ پھر صحابہ کرام کے بعد تابعین بھی بہت سی چیزوں میں مختلف الآراء تھے۔ سعید بن المسیب اور ان کے معاصرین میں شدید اختلاف رائے تھا۔ بعد میں آنے والے لوگوں کے مابین بھی یہ اختلاف موجود رہا۔ پھر میں مدینہ میں آیا جہاں ابن شہاب اور ربیعہ بن عبدالرحمٰن کا طوطی بول رہا تھا۔ ربیعہ کے خلاف ایک محاذ سا قائم تھا۔ ان کے بارے میں آپ اور مدینہ کے اصحاب رائے یحییٰ ابن سعید، عبیداللہ بن عمر، کثیر بن فرقد اور دوسرے بہت سے لوگ تھے۔ یہاں تک کہ آپ نے ان کی مجلس میں جانا چھوڑ دیا۔ میں آپ کو یاد دلاتا ہوں کہ وہ آپ اور عبدالعزیز بن عبداللہ تھے جو ربیعہ پر اعتراض اور نکتہ چینی کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں ربیعہ خیر کثیر، عقل اصیل، لسان بلیغ، فضل مستبین اور طریقہ حسنہ کے حامل تھے۔ وہ لوگوں سے عام طور پر اور ہم سے خاص طور پر مودت صادقہ رکھتے تھے۔ خدا ان پر رحم کرے، ان کی مغفرت کرے، اور ان کے اچھے کاموں کا اجر دے۔

جمع بین الصلاتین پر اختلاف اسلاف

ابن شہاب سے بھی جب ہم ملے تو سخت اختلاف کی حالت میں، مجھے ان سے شب باراں میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں پوچھنا تھا۔ شام میں مدینہ سے زیادہ بارش ہوتی ہے۔ لیکن وہاں کی شب باراں میں کسی امام نے دو وقت کی نمازیں ایک وقت میں جمع کر کے نہیں پڑھیں۔ اور یہ امام کون تھے؟ ابوعبیدہ بن الجراح، خالد بن ولید، یزید بن ابی سفیان، عمرو بن العاص، اور معاذ بن جبل — معاذ بن جبل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"تم میں سب سے زیادہ حرام و حلال کے جاننے والے معاذ بن جبل ہیں!"

معاذ کے علاوہ شرجیل بن حسنہ، ابوالدرداء، بلال بن رباح، وغیرہ بھی وہاں تھے۔ اور ان کا مسلک بھی یہی تھا۔ مصر میں ابوذر، زبیر بن عوام، اور سعد بن وقاص تھے

حمص میں ستر اہل بدر تھے۔ عراق میں ابن مسعود، حذیفہ بن الیمان، اور عمران بن حصین تھے یہیں امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ دو سال تک مقیم رہے تھے۔ اور ان کے ساتھ اصحاب رسولؐ کی ایک بڑی جماعت تھی۔ لیکن ان حضرات نے کبھی بھی مغرب و عشاء کی نماز جمع کر کے نہیں پڑھی۔

شہادت واحد اور یمین مدعی پر اسلاف کا اختلاف

اسی طرح شہادت واحد اور یمین صاحب حق (مدعی) کا معاملہ ہے۔ آپ کو معلوم ہے مدینہ میں ہمیشہ اسی پر فیصلہ کیا جاتا رہا، لیکن شام، حمص، مصر اور عراق میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح فیصلہ نہیں کیا، نہ انہیں خلفائے راشدین، ابوبکر، عمر، عثمان اور علی نے اس طرح فیصلہ کرنے کا فرمان بھیجا۔

پھر عمر بن عبدالعزیز کا دور شروع ہوا تو آپ سے یہ عرض کرنے کی ضرورت نہیں کہ احیاء سنن کا کیسا ولولہ، اور اقامت دین کا کیسا جوش رکھتے تھے۔ کتنے صائب الرائے بھی تھے۔ ساتھ ہی ساتھ احوال گزشتہ کے بھی وہ عالم تھے۔

انہی عمر بن عبدالعزیز کو زریق بن الحکم نے لکھا کہ آپ جب مدینہ میں تھے، تو شہادت واحد اور یمین صاحب حق کو قبول کر لیا کرتے تھے، عمر بن عبدالعزیز نے انہیں جواب دیا،

"ہاں بے شک ہم مدینہ میں اسی طرح فیصلہ کرتے تھے لیکن ہم نے دیکھا کہ اہل شام کا اس پر عمل نہیں ہے۔ چنانچہ جب تک دو[1] عادل گواہ، یا ایک مرد اور دو[2] عورتیں بطور شاہد نہ موجود ہوں، عمر بن عبدالعزیز فیصلہ نہیں کرتے، نہ کبھی شب باراں میں مغرب و عشاء کی نمازیں جمع کر کے پڑھیں گو گھر سے مسجد تک بھیگتے ہوئے شرابور ہی کیوں نہ آئیں۔

مہر مؤخر کا مسئلہ اور اہل مدینہ

اسی طرح مہر مؤخر کا مسئلہ ہے۔ اہل مدینہ کا مسلک یہ تھا کہ عورت اپنے مہر مؤخر کا جب مطالبہ کرے ادا کر دیا جائے۔ لیکن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین نے

ہمیشہ جو فیصلہ کیا وہ یہ تھا کہ مہر مؤخر کوئی عورت اس وقت تک نہیں لے سکتی جب تک موت دونوں میں تفرقہ نہ کردے یا طلاق نہ واقع ہو جائے۔

مسئلہ ایلاء پر اختلاف اکابر

اسی طرح ایلاء کا مسئلہ ہے۔ اہل مدینہ کے نزدیک اگرچہ چار مہینے کیوں نہ گزر جائیں پھر بھی توقیف کے بغیر طلاق نہیں ہوگی۔ ایک اور روایت چار ماہ گزرنے کے بعد توقیف کی ہے۔ مجھ سے نافع نے، انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام الٰہی میں ایلاء کا جو ذکر کیا ہے اس کی رو سے مولیٰ کے لیے ضروری ہے کہ وقت آنے کے بعد یا تو رجعت کرلے۔ اور اگر رجعت نہیں کرتا تو پھر طلاق کا فیصلہ کرلے۔

اور آپ لوگ کہتے ہیں کہ حسب کتاب الٰہی چار مہینے گزرنے کے بعد اگر شوہر ٹھہرا ہے اور توقیف نہ کرے تو اس پر طلاق نہ ہوگی، حالانکہ عثمان بن عفان، زید بن ثابت، قبیصہ بن ذویب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف کا قول ہے کہ اگر چار مہینے گزر جائیں تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن ہشام، اور ابن شہاب کا قول ہے کہ چار مہینے گزرنے کے بعد ایک طلاق پڑے گی اور شوہر زمانۂ عدت میں رجعت کر سکتا ہے۔

تملیک طلاق پر اکابر کا اختلاف

اسی طرح زید بن ثابت کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا حق دیدے، اور وہ عورت اس حق کو استعمال کرے تو ایک طلاق ہوگی۔ اگرچہ عورت نے تین طلاقیں کیوں نہ دے لی ہوں۔ عبدالملک بن مروان اسی اصول پر فیصلہ کیا کرتا تھا کیونکہ ربیعہ ابن عبدالرحمٰن نے اسے یہی بتایا تھا۔ حالانکہ عام اجماع یہ ہے کہ اگر بیوی شوہر کے دیے ہوئے حق کے مطابق اپنے آپ کو ایک طلاق دے، یا دو، تو شوہر کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر تین طلاقیں اپنے آپ کو دے لے تو پھر بائن ہو جائے گی اور شوہر کے لیے حلال نہیں رہے گی۔ یہاں تک کہ کسی دوسرے

شخص سے نکاح کرلے اور وہ شخص فرائض شوہری ادا کرنے کے بعد مر جائے یا طلاق دیدے۔ پھر البتہ پہلے شوہر سے نکاح دوبارہ ہوسکتا ہے اور اگر شوہر بیوی کو ایک ہی طلاق کا حق دے تو استخلاف کے بعد میاں بیوی میں جدائی کرادی جائے گی۔

عبداللہ بن مسعود کا قول تھا کہ اگر کوئی شخص کسی لونڈی سے شادی کرلے، پھر اسے خریدلے، تو یہ خریدلینا تطلیقات ثلاثہ کو واقع کرنے کے لیے کافی ہے۔ ربیعہ کا قول تھا، اسی طرح اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام سے شادی کرلے اور پھر اسے خرید لے تو یہی صورت ہوگی۔

نماز استسقاء میں مالک کا مسلک غلط ہے

خود مجھے بھی آپ کے بعض فتووں کے بارے میں معلوم ہوا ہے جو میرے نزدیک ناپسندیدہ ہیں۔ ان میں سے بعض کے بارے میں آپ کو لکھ بھی چکا ہوں۔ لیکن آپ نے میرے خط کا جواب نہیں دیا۔ مجھے خیال ہوا شاید آپ کو میری بات گراں گزری ہے۔ پھر میں نے آپ کو اس طرح کی باتیں لکھنا چھوڑ دیا۔ نہ ان اعتراضات کا ذکر کیا جو آپ کی فقہی رائے کے بارے میں مجھے تھے۔ مثلاً آپ نے جیسا کہ مجھے معلوم ہوا ہے زفر ابن عاصم الہلالی کو جبکہ وہ نماز استسقاء پڑھانے جارہے تھے حکم دیا کہ خطبہ نماز کے بعد دیں۔ یہ بات مجھے بڑی عجیب نظر آئی اس لیے کہ نماز استسقاء میں خطبہ اسی طرح دیا جاتا ہے جیسا نماز جمعہ میں، یعنی نماز سے پہلے۔ پھر خطبہ سے فارغ ہوکر امام اپنے گرد چادر لپیٹ کر دعا کرتا ہے۔ پھر منبر سے اتر آتا ہے اور نماز پڑھاتا ہے۔ عمر بن عبدالعزیز، ابوبکر محمد بن عمرو، بن حزم وغیرہ ہمارے سب نماز استسقاء سے پیشتر خطبہ اور دعا پر عامل تھے۔ چنانچہ لوگوں نے زفر کے اس عمل کو سخت ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا۔

مالک کا فیصلہ قضاء عمرؓ کے خلاف

آپ کہتے ہیں کہ جس مال میں دو آدمی شریک ہوں، ان پر زکاۃ نہیں ہے بجز اس صورت کے کہ ان میں سے ہر ایک پر واجب ہو۔ حالانکہ عمرؓ بن الخطاب نے دونوں شرکاء پر وجوب زکاۃ کا فرمان واجب کیا تھا۔ عمر بن عبدالعزیز کے عہد گورنری میں بھی اسی اصول پر

عمل رہا، جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔

میں اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں دے سکتا ہوں لیکن قصداً چھوڑتا ہوں۔ میری آرزو ہے کہ خدا آپ کو توفیق نیک دے۔ آپ کا سایہ قائم رکھے۔ میری نظر میں آپ کی بہت زیادہ منزلت اور عظمت ہے۔ یقین کیجئے میں آپ کے بارے میں بہت اونچی رائے رکھتا ہوں۔ براہ کرم خط و کتابت کا سلسلہ جاری رکھیے۔ اپنی خیریت اور اپنے حالات سے اطلاع دیجیے۔ اپنے صاحبزادے اور اہل خانہ کا حال بھی لکھیے۔ میرے لائق کوئی خدمت ہو تو ضرور لکھیے۔ یا آپ کے متوسلین میں سے کسی کی خدمت مجھ سے بن آئے تو بڑی خوشی ہوگی۔

میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے لیکن خلوص نیت کے ساتھ ——— والسلام علیک ورحمۃ اللہ!"

مکتوب لیث کے مضمرات واضحہ

مالک کے نام لیث کے اس خط میں دو۲ امور پر روشنی پڑتی ہے،

ایک یہ کہ جملہ مسائل فقہ متشعبہ میں فقہاء کے مابین جدل فکر و نظر کا سلسلہ جاری تھا۔ لیکن اس جدل کا مقصد طلب حق تھا۔ نہ کہ تعصب رائے۔ یہی وجہ ہے کہ نزاہت قول، سکون طبع، اور رفق خطاب کی وضع قائم رہتی تھی۔ کیونکہ خود رائی، غضب، حدت مزاج، اور جفاء قول کے باعث رائے اور اصل میں امتزاج پیدا ہو جاتا ہے اور حقائق پنہاں رہ جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ لیث نے جہاں جہاں مالک رضی اللہ عنہ کی رائے سے اختلاف کیا ہے ساتھ ساتھ صحابہ و تابعین کے آراء مختلفہ بھی بیان کر دیے ہیں۔ پھر ان آراء میں سے اس رائے کو اختیار کر لیا ہے جس پر ان کے نزدیک اکثریت کا عمل تھا۔ لہٰذا ان کے مسلک کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ شاذ رائے پر عمل کیا کرتے تھے۔

اس سے ایک بات یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ اس عہد میں دراست فقہ، صحابہ، تابعین، اور فقہاء امصار کی دراست پر مشتمل ہوتی تھی اور تحقیق پسند طبائع کو پورا موقع تھا کہ ان سب آراء کو

سامنے رکھ کر موازنہ کریں اور اسے اختیار کرلیں جو لوگوں کے لیے مفید تر ہو۔

شافعی رضی اللہ عنہ اپنے سے پہلے کے اور اپنے زمانہ کے آراء فقہا سے پورے طور پر واقف تھے۔ انہوں نے ان سب کو روایت اور روایت کی روشنی میں پرکھا تھا، پھر اسے اختیار کر لیا تھا جسے ان کی نزعت اور رجحان سے مطابقت ہوتی تھی بشرطیکہ احادیث صحیحہ سے اختلاف نہ ہو۔

عصر مناظراتِ فقہیہ مثمرہ

عصر شافعی کو اگر عصر مناظرات فقہیہ مثمرہ سے تعبیر کیا جائے تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔ اسی زمانہ میں وہ مسائل پیدا ہوئے جو موضوع نظر اور مدار بحث کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ ایسا طور تھا جس کے گرد فقہاء کے اتجاہات مختلفہ گردش کر رہے تھے۔ مناظرات سے ایک فائدہ یہ بھی ہوا کہ ادلۂ فقہیہ زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے۔ وہ اصول بھی زیادہ واضح اور نمایاں ہو گئے جن سے فروع کے بارے میں استنباط رائے متعین ہو گیا۔ کیونکہ فقہا جب اپنی فقہی کتابیں مدون کرتے تھے تو چند کے سوا اکثر ایسے تھے جو تدوین فروع و احکام تو کرتے تھے لیکن فقہی آراء کے تصادم نے جب مناظروں کی صورت اختیار کی تو ہر مناظر مجبور تھا کہ اپنے دلائل پیش کرے۔ اپنا مسلک واضح کرے، گویا مناظرے اصول مذہبی کے قیام و استحکام کا سبب بن گئے۔

شافعی نے اس تمام مواد سے پورا فائدہ اٹھایا

شافعی نے ان مناظروں میں حصہ لے کر اور آراء مختلفہ کا موازنہ کر کے وضع اصول فقہ کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔ اور ان اشتاتِ متبائنہ ہی سے انہوں نے استنباط کے قواعد عامہ وضع کیے۔

عہد شافعی میں فکری مناقشات ایسے مسائل کثیرہ کے گرد گردش کر رہے تھے جو فقہ اسلامی کے لیے سرچشمہ اور مصدر کی حیثیت رکھتے تھے۔ ان میں سے ہم چند مسائل کا اور ان سے متعلق عہد شافعی کے اختلاف کا ذکر کریں گے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ شافعی اپنے سابقین سے کتنے متاثر ہوئے اور اپنے لاحقین کو کیسے ثمرات اجتہاد عطا کیے؟[1]

---

(۱) ائمۂ فقہ میں یوں تو سب ہی کو بحث و مباحثہ سے دوچار ہونا پڑا۔ لیکن شاید امام شافعی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

پہلے شخص ہیں جنہوں نے با قاعدہ مناظروں میں حصہ لیا اور نہایت تن دہی سے حریفوں کو للکارا۔ کتاب الام اور دوسری کتابوں میں ان کے مناظروں کی بہت دلچسپ تفاصیل موجود ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ فن بھی ——— روندا ہوا تھا کوکبۂ شہریار کا۔

متاخرین کے دور میں فن مناظرہ، ایک لایعنی فن بن کر رہ گیا تھا۔ جہاں لفظی گورکھ دھندے اور استعارے کے داؤں پیچ کے سوا کچھ نہ تھا۔ لیکن متقدمین کے ہاں یہ ایک مرتب، منظم اور مہذب فن تھا، جس سے انہوں نے بڑے کام لیے، اور اس فہرست میں امام شافعی کا نام بہت ممتاز اور نمایاں نظر آتا ہے۔"

(رئیس احمد جعفری)

مصادرِ فقہ اسلامی (۱)

سُنّت اور رائے

رائے اور روایت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے لے کر عصر شافعی تک فقہار کی جماعت دو گروہوں میں رہی۔ ایک گروہ تو وہ تھا جو صاحب رائے ہونے کی حیثیت سے مشہور تھا۔ ایک جماعت تھی جو حامل روایت ہونے کی حیثیت سے شہرت رکھتی تھی۔

فقہا اصحاب میں اصحاب رائے بھی تھے اور اصحاب روایت بھی۔ اسی طرح تابعین میں بھی یہ دونوں گروہ ملتے ہیں یعنی اہل الرائے بھی اور اہل الحدیث بھی۔ اسی طرح تابعین بھی دو جماعتوں میں منقسم نظر آتے ہیں۔ کچھ وہ جو رائے پر عامل تھے۔ کچھ وہ جو حدیث پر عامل تھے۔ پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ یہ تقسیم اس دور میں بھی قائم رہی۔ یعنی ان میں بھی صاحب رائے اور صاحب حدیث دونوں طرح کے لوگ موجود تھے۔

صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد ائمہ مجتہدین کا زمانہ آیا۔ یعنی ابوحنیفہ، مالک اور فقہاء امصار کا دور۔ یہ بھی دو جماعتوں میں تقسیم تھے۔ ایک جماعت وہ تھی جس کی شہرت "رائے" کی وجہ سے ہوئی۔ دوسری وہ تھی جس نے حدیث کے باعث شہرت حاصل کی۔

اب ہم مختصر طور پر اس مسئلہ کے معین پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

نص محدود ہے وقائع لامحدود ہیں

شہرستانی نے اس مسئلہ پر دلچسپ بحث کی ہے۔ کہتے ہیں:

"عبادات اور تصرفات میں حوادث اور وقائع کا نہ حصر کیا جا سکتا ہے نہ تعداد مقرر کی جا سکتی ہے۔ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ ہر واقعہ اور حادثہ کے لیے نص موجود نہیں ہے۔ نہ اس کا تصور ہی کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ نصوص کی بہر حال ایک حد وانتہا ہے اور وقائع غیر متناہی ہیں۔ اور لا محدود کا لا محدود سے احاطہ نہیں کیا جا سکتا لہذا اجتہاد و قیاس کو واجب الاعتبار ماننا پڑے گا۔ اور ہر نئے حادثہ پر اجتہاد سے کام لیا جائے گا"۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ جب لامتناہی اختلافات سے دوچار ہوئے تو ان کا معمول یہ تھا کہ سب سے پہلے وہ قرآن کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ اگر اس میں کوئی حکم صریح مل گیا تو اسی کے مطابق فیصلہ کر دیتے تھے۔ لیکن اگر قرآن میں کوئی واضح حکم نہ ملا تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ماثورہ تلاش کرتے تھے۔ اور صحابۂ کرام کے ذاکرات کی جستجو کرتے تھے۔ اگر کوئی حدیث بھی نہ ملتی تو پھر اجتہاد و رائے سے کام لیتے تھے۔ ان کی مثال اس جج کی سی تھی جو ضابطۂ تعزیرات و قوانین کا پابند ہوتا ہے لیکن اگر مجموعۂ قوانین میں اسے کوئی دفعہ ایسی نہیں ملتی جو زیر تجویز مقدمہ میں کام دے سکے تو پھر جو کچھ اس کے نزدیک عدل و انصاف کا تقاضا ہوتا ہے اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہے۔

فرمان عمرؓ ابوموسیٰ اشعری کے نام

غرض عام اور معمول بہ طریقہ یہی تھا کہ قضیۂ زیر غور کے لیے سب سے پہلے کتاب میں حکم تلاش کیا جاتا وہاں نہ ملتا تو سنت میں۔ وہاں بھی کامیابی نہ ہوتی تو رائے اور اجتہاد سے کام لیا جاتا۔ ابوموسیٰ اشعری کے نام حضرت عمرؓ کا فرمان:

"فہم، فہم، دیکھنا اگر کوئی بات تمہیں کتاب و سنت میں نہ ملے تو اشباہ و امثال تلاش کرنا، اور اس کے بعد جو مسئلہ تمہارے سامنے درپیش ہو، قیاس کر کے اس کا فیصلہ کرنا"

روایت حدیث میں ابن مسعود کی احتیاط

بہر حال یہ تو واقعہ ہے کہ صحابہ رائے کا استعمال کرتے تھے۔ اختلاف جو کچھ تھا، مقدار اخذ

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی

میں تھا۔ ایک فریق زیادتی کے ساتھ اس پر عامل تھا۔ دوسرا کمی کے ساتھ۔ اگر اسے کتاب یا سنت سے نص نہ ملتی تو زیادہ تر توقف سے کام لیتا۔

بلاشبہ صحابۂ کرام کتاب اور سنت معروفہ پر اعتماد کرنے میں متفق تھے۔ بشرطیکہ وہ مل جائے۔ بصورت دیگر وہ رائے سے کام لیتے تھے۔ بعض صحابہ ایسے تھے جو حدیث اور فتوائے رسولؐ کے بارے میں اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے لہذا ترجیح اسے دیتے تھے کہ حدیث نہ بیان کریں اور اس ڈر سے کہ ایسا کرنے کے باعث نادانستہ طور پر وہ رسول اللہ صلوٰۃ وسلامہ علیہ پر کذب کی نسبت نہ کر جائیں، اپنی رائے سے فتویٰ دیدیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ عمران بن حصین کہا کرتے تھے:

"خدا کی قسم میں اگر چاہوں تو مسلسل دو دن تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت حدیث کر سکتا ہوں، لیکن جو چیز میرے اندر جھجک پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ گو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہی سنا جو میں نے سنا تھا، وہی دیکھا، جو میں نے دیکھا تھا لیکن وہ ایسی حدیثیں روایت کرتے ہیں جو ویسی ہی نہیں ہیں جیسی وہ بیان کرتے ہیں مجھے اندیشہ ہوتا ہے کہیں میں بھی انہی کی طرح نہ ہو جاؤں۔"

ابوعمرو الشیبانی کا قول ہے:

"کامل ایک سال تک میں ابن مسعود کی مجلس میں حاضر ہوتا رہا۔ جب وہ یہ کہتے تھے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" تو کانپنے لگتے، اور کہتے "آپؐ نے یہ کہا، یا اس طرح کہا، یا اس کے قریب قریب کہا۔"

اور یہ ابن مسعود وہ بزرگ ہیں جو غلطی کی ذمہ داری اپنے سر لینے کے لیے "رائے" سے فتویٰ دیا کرتے تھے، کہ ایسا نہ ہو روایت حدیث کی صورت میں نادانستہ طور پر کوئی ایسا لفظ منہ سے نکل جائے جو آپؐ نے نہ فرمایا ہو۔ چنانچہ جب کسی مسئلہ پر فتویٰ دیتے تو فرما دیا کرتے:

"یہ فیصلہ میری رائے پر مبنی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو خدا کی جانب سے ہے اور اگر غلط ہے

تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے!"

اور ایک مرتبہ تو وہ وفورِ مسرت سے بیتاب ہو گئے جب ان کی رائے بعض صحابہ کی حدیث سے ہم آہنگ ہو گئی۔ ایک مقدمہ میں عورت کے لیے انہوں نے "مہر مثل"[1] کا فتویٰ دے دیا تھا۔ بعض صحابہ نے گواہی دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا تو وہ خوشی سے اچھل پڑے۔

حضرت عمرؓ بھی رائے سے فتویٰ دیتے تھے

صحابہ کا دوسرا گروہ ان حضرات پر مشتمل تھا جو اصحاب رائے کے بارے میں یہ خیال رکھتے تھے کہ اللہ کے دین میں یہ لوگ کتاب وسنت سے کوئی دلیل لائے بغیر فتویٰ دے دیا کرتے ہیں۔

حقیقت امر یہ ہے کہ صحابہ اس طرح کے دو راستوں پر کھڑے تھے۔ جو گو تنگ تھا، لیکن جذبۂ دین ہی نے انہیں اس جگہ لا کھڑا کیا تھا۔

ایک جذبہ تو یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ سے زیادہ حدیث بیان کی جائے تاکہ ان نئے واقعات کے احکام معلوم ہو سکیں جو روز بروز پیش آتے رہتے تھے۔ لیکن کثرتِ تحدیث میں یہ اندیشہ بھی لگا ہوا تھا کہیں کوئی ایسی بات منہ سے نہ نکل جائے جو رسول اللہؐ نے نہ فرمائی ہو۔ چنانچہ حجۃ البالغہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

"انصار کی ایک جماعت کو، کوفہ روانہ کرتے وقت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا،

"تم کوفہ جا رہے ہو۔ تم ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو قرآن سے آراستہ ہے وہ لوگ تمہارے پاس آئیں اور تم سے حدیث پوچھیں تو کم سے کم روایت کرنا!"

دوسری بات یہ تھی کہ صحابہ اپنی جس رائے کے ماتحت فتویٰ دیتے تھے اس کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی اثر مشہور ومعروف نہیں تھا۔ چنانچہ تحلیل وتحریم کے سلسلہ میں اختلاف رائے ناگزیر تھا۔ بعض ان میں وہ تھے جو حدیث رسولؐ کو اختیار کرتے تھے۔ اور اثر رسولؐ کی منزل سے آگے نہیں بڑھتے تھے، اور بعض وہ تھے جو اثر رسولؐ کے موجود یا معلوم نہ ہونے کے باعث

---

(۱) "مہر مثل" فقہ کی اصطلاح ہے یعنی اگر شادی کے وقت مہر کی رقم متعین نہ ہو یا متعین ہو لیکن عدم ثبوت کی بنا پر اس کی تعیین میں اختلاف ہو تو قاضی کا فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ عورت کو وہ مہر دلایا جائے جو اس کے خاندان میں عام طور پر رائج ہو۔ یہی مہر مثل ہے۔
(رئیس احمد جعفری)

رائے سے کام لیتے تھے۔ البتہ بعد میں اگر معلوم ہو جاتا کہ کوئی حدیث صحیح موجود ہے تو اپنی رائے حدیث کی طرف رجوع کر لیتے۔ اس طرح کے متعدد واقعات صحابہ کرام کے بارے میں مروی ہیں خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ذات گرامی کا شمار بھی انہی بزرگوں میں تھا۔

مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں بٹنے لگے

صحابۂ کرام کے بعد ان کے شاگردوں یعنی تابعین کا دور آیا۔ اس زمانہ میں دو امر قابل ذکر واقع ہوئے:

ایک تو یہ کہ مسلمان جماعتوں اور گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اختلاف کی آندھی تندی اور شدت کے ساتھ چلنے لگی۔ چنانچہ کفر، فسق اور عصیان کے فتوے ایک دوسرے کے خلاف جاری ہونے لگے۔ موت کے تیر چلنے لگے۔ تلوار بے نیام ہونے لگی۔ امت اسلامیہ خوارج، شیعہ اور امویہ گروہوں میں بٹ گئی۔ ایک جماعت وہ بھی تھی جو اس دور ابتلا کو برداشت کر رہی تھی، اور فتنہ سے دور رہنے کی کوشش کرتی تھی۔ اور اس کے احوال و مقامات پر زیادہ سنجیدگی سے غور نہیں کرتی تھی۔ خوارج کا فرقہ سب سے الگ تھا اور یہ خود کئی ذیلی فرقوں میں بٹا ہوا تھا۔ مثلاً ازارقہ، اباضیہ اور نجدات وغیرہ۔ شیعہ فرقے بھی قبائل تھے۔ ان میں بعض وہ غیر عرب لوگ بھی تھے جو اسلام اس لیے لائے تھے کہ مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا کریں۔ یہ ستون دین کو مضبوط کرنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس کی بنیاد منہدم کر دینے پر تلے ہوئے تھے۔ تاکہ اپنی ملت قدیمہ کی قوت وعظمت رفتہ کو بحال کریں یا کم از کم ان لوگوں کو ہدف انتقام بنا سکیں جنہوں نے ان کی شان و شوکت کے پرچم سرنگوں کر دیے تھے۔ یا مسلمانوں کو فتنوں کی ایسی تاریکی میں دھکیل دیں کہ خدا کا نور بجھ جائے۔

اس صورت حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ کثرت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کرکے جھوٹی حدیثیں گھڑی جانے لگیں۔ اس فتنہ کو روکنے کے لیے عمر بن عبدالعزیز نے تدوین سنت صحیحہ کی طرف توجہ کی تاکہ احادیث مرویہ کو صحیح طور پر جانچا جا سکے۔

فکر فقہی کی رنگا رنگی کے اسباب

دوسرا امر جو اس سلسلہ میں قابل ذکر ہے یہ ہے کہ اس دور میں مدینہ نے اپنی علمی منزلت کھو دی

تھی۔ عہد صحابہ خصوصاً عہد عمرؓ بجا طور پر اجتہاد فقہی کا دور زریں کہلا سکتا ہے۔ اس زمانہ میں صحابہ کا گروہ علما و فقہا موجود تھا۔ یہ لوگ مدینہ سے باہر نہیں جاتے تھے۔ وہیں اپنے علمی کام میں لگے ہوئے تھے، اور جو مسائل رونما ہوتے تھے ان سے نپٹتے رہتے تھے کیونکہ حضرت عمرؓ کا اصول یہ تھا کہ وہ صحابہ کو سرزمین حجاز ہی میں مجتمع رکھنا چاہتے تھے۔ کبار مہاجرین و انصار میں سے کوئی ان کی بلا اجازت کسی دوسرے شہر میں نہیں جاتا تھا۔ اس کی وہ بڑی سختی سے نگرانی کرتے رہتے تھے۔

پھر حضرت عمرؓ کے بعد صحابہ اقالیم اسلامیہ میں پہنچنے لگے۔ ہر گروہ صحابہ کے ساتھ گویا ایک مدرسۂ فقہیہ بھی موجود تھا۔ پھر عصر تابعین آیا۔ یہ ان صحابہ کے شاگرد تھے جو مدینہ میں باقی رہ گئے تھے یا وہاں سے باہر چلے گئے تھے۔ ہر شہر میں یہ فقہا موجود تھے۔ امصار کے اختلاف و تباعد کے باعث انظار بھی بدلتے گئے۔ اس لیے کہ ہر اقلیم میں جو عرف[1] تھا وہ دوسرے سے الگ تھا اسی طرح ہر جگہ کے مسائل بھی دوسرے مقام کے مسائل سے جداگانہ تھے۔ ہر اقلیم میں جو صحابہ پہنچے وہاں ان کی مروی حدیثیں رائج ہوگئیں اور لوگوں میں پھیل گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکر فقہی میں ہم کو رنگا رنگی نظر آتی ہے۔

الگ الگ منہاج و طریق

عصر صحابہ پر اگر ایک نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ ان حضرات کے مناہج دو[2] طرح کے تھے:

۱۔ رائے کی کثرت، روایت کی قلت۔ لیکن اگر روایت صحیحہ بعد میں مل جائے تو رائے سے حدیث کی طرف رجوع۔

۲۔ صرف روایت پر انحصار اور اس سے سرمو تجاوز سے بھی گریز۔ اور اگر روایت نہ ہو تو فتویٰ دینے میں سکوت اور توقف۔

عہد تابعین میں ان دونوں مناہج نے بہ نسبت سابق کے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔ جو لوگ رائے پر عامل نہیں تھے وہ اپنے طریق کے استمساک میں اور زیادہ آگے بڑھ گئے۔ ان کے نزدیک

---

(۱) عرف بھی ایک فقہی اصطلاح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس ملک یا شہر میں جو معمولات بلا اختلاف برتے جاتے ہوں وہ اگر خلاف شرع نہ ہوں تو نافذ رہتے ہیں۔ (جعفری)

فتنوں کا طوفان صرف اسی طرح روکا جا سکتا تھا جو روز بروز نازک اور شدید صورت اختیار کرتا جا رہا تھا۔ کیونکہ جب تک سنت کا دامن مضبوطی سے نہ پکڑ لیا جائے فتنوں سے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں۔

دوسرا گروہ تابعین پہلے گروہ کے برعکس رائے رکھتا تھا۔ یہ احداث کے مقابلہ میں حکم لگانا ضروری سمجھتا تھا۔ تاکہ ان افکار جدیدہ سے عہدہ برآ ہو سکے جو مسلمانوں کے نو مفتوح علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ یہ بھی نہ بھولنا چاہیئے کہ تابعین کی اکثریت موالی تھی۔ یہ مدینہ قدیم جاہلین کے وارث تھے۔ لہٰذا ان دونوں طریقوں کے مابین پہلے زیادہ فاصلہ پیدا ہو گیا، اور اس سے قبل ان دونوں میں جو قرب تھا وہ اس طرح ناپید اکہ تمیز دشوار ہو گئی۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا اختلاف منہاج

اختلاف کی بنیاد سنت سے احتجاج نہ تھی بلکہ "رائے" کا مسلک اختیار کرنے میں تھی۔ اور رائے کے ماتحت تفریع مسائل میں اختلاف تھا۔ چنانچہ اہل اثر صرف اضطرار کی صورت میں رائے کو اختیار کرتے تھے جیسے ایک مسلمان اضطرار کی صورت میں سور کا گوشت کھالے۔ چنانچہ یہ اہل اثر نہ تفریع مسائل کرتے تھے نہ ان مسائل کے لیے استخراج احکام جو درحقیقت واقع نہ ہوئے ہوں۔ بلکہ ان کا یہ طے شدہ اصول تھا کہ صرف انہی وقائع پر فتویٰ دیتے تھے جو واقع ہو چکے ہوں مسائل واقعہ کو امور مفروضہ کی حیثیت سے انہوں نے کبھی نہیں دیکھا۔

اس کے برعکس اہل الرائے کا اصول یہ تھا کہ وہ کثرت سے رائے کی بنیاد پر فتویٰ دینے کے عادی تھے۔ جب تک زیر غور مسئلہ پر حدیث صحیح ان کے علم میں نہ آجائے۔ یہ صرف مسائل واقعہ کے سلسلہ میں استخراج احکام کی دراست پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ ان مسائل پر جو واقعہ نہ ہوئے ہوں ایک مفروضہ کی حیثیت سے غور کر کے اپنی رائے سے احکام وضع کر لیتے تھے۔

حجاز میں اہل الحدیث کی کثرت تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں بھی فقہ رائے کا چلن کچھ کم نہ تھا، اس لیے کہ یہ مقام صحابۂ رسول ؐ کا وطن اور مرکز وحی تھا۔ یہاں ایسے تابعی موجود تھے جو ان صحابہ سے تخریج مسائل کرتے تھے جو رائے سے بہت کم کام لیتے تھے۔ اور ایسے تابعین بھی تھے جو ان صحابہ کے شاگرد تھے جو مسائل فقہ میں رائے سے زیادہ کام لیتے تھے اور ان کی رائے ان تابعین کے نزدیک معمول بہ تھی۔ اہل رائے تابعین کی اکثریت عراق میں مقیم تھی کیونکہ

یہ عبداللہ بن مسعود سے تخریج مسائل کرتے تھے، اور یہ وہ بزرگ تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے اس اندیشہ سے خائف رہتے تھے کہ کہیں کوئی غلط لفظ آپؐ سے منسوب نہ ہو جائے لہذا رائے سے اجتہاد کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ البتہ اگر کسی مجتہد فیہ موضوع پر اجتہاد و رائے کرنے کے بعد کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اس پر عمل کرتے اور رائے سے رجوع کر لیتے۔ اس لیے کہ رواۃ حدیث کی اکثریت حجاز میں تھی۔ عراق میں فلسفہ تھا اور علوم گوناگوں۔ یہاں کے مدارس بھی قدیم سے چلے آ رہے تھے۔ ان کے نزدیک اجتہاد برائے اس لیے بھی آسان تھا کہ وافر طور پر اسباب روایت ان کے پاس نہ تھے۔

تبع تابعین کے دور میں منہاج قدیم بدلنے لگا

عصر تابعین میں فقہاء رائے اور فقہاء حدیث کے مابین اختلاف کی خلیج اور زیادہ وسیع ہو گئی تھی جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ہم نے واضح کیا ہے۔ پھر جب تبع تابعین کا دور آیا اور اصحاب مذاہب مجتہدین کا دور شروع ہوا تو یہ خلیج اور زیادہ بہت زیادہ وسیع ہو گئی۔ یہ اختلاف اصحاب مذاہب مجتہدین کے آغاز عہد میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ لیکن جلد ہی یہ کیفیت ہو گئی کہ دونوں ایک دوسرے سے لین دین کا برتاؤ کرنے لگے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ سے کچھ کچھ ہٹے۔ اہل الحدیث نے توقف کا رویہ ترک کیا اور اخذ بالرائے کا اصول بعض احوال میں بروئے عمل لانے لگے۔ اور اہل الرائے نے تدوین سنت پر توجہ کی اور تدوین آثار میں لگ گئے۔ تدوین کے ساتھ ساتھ تحیص کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔ اور اپنی رائے کی حدیث سے تائید لانے لگے۔ اور حدیث صحیح کی موجودگی میں رائے سے گریز کرنے لگے۔ اور اگر رائے سے کام لے چکے تھے تو بھی حدیث صحیح دیکھ کر اس سے رجوع کر لیا۔

اس مسئلہ کو ہم اختصار سے ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جب شافعی زندگی کے میدان میں داخل ہوئے اور شیوخ وقت اور ان کی کتابوں سے استفادہ شروع کیا۔

وضاعین حدیث اور کذابین کی جماعت

اس زمانہ میں رسول صلوات اللہ وسلامہ علیہ کی ذات گرامی کی طرف غلط حدیثوں کے

انتساب کا رجحان کچھ اور بڑھ گیا۔ کیونکہ بعض فرقے اپنے مسلک کے دفاع میں زبان و قلم سے کام لے کر حدیث کا حوالہ دینے لگے۔ اس طرح بہت سی چلائی ہوئی حدیثیں جمہور مسلمین میں منتشر ہوگئیں۔

قاضی عیاض نے اس طرح کے بعض کاذبین اور ان کے اسباب کذب علی الرسولؐ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"یہ مختلف قسم کے لوگ تھے۔ یہ ایسی حدیثیں وضع کرتے تھے جن کا انتساب آپؐ کی طرف بالکل غلط تھا۔ جیسے زنادقہ اور ان کے اشباہ ان کی بیان کردہ غلط حدیثوں کا مقصد تزایغ یا استخفاف ہوتا تھا۔ یا وہ جاہل قسم کے عبادت گزار جنہوں نے فضائل و رغائب کے سلسلہ میں حدیثیں وضع کرنا شروع کردی تھیں۔ یا وہ فساق محدثین جنہوں نے اغراب و شہرت کے لیے حدیثیں ڈھالی تھیں۔ یا وہ دعاۃ مبتدعہ اور متعصبین مذاہب جنہوں نے تعصب اور احتجاج کے جذبہ سے حدیثیں گھڑنا شروع کردی تھیں۔ یا وہ بندگانِ اغراض و مفاد جو اہل دنیا، اور ارباب جاہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے، اور ان کی برائیوں کو ڈھانکنے کے لیے ازراہ ہوا و ہوس حدیثیں بنا لیا کرتے تھے۔

ان طبقات میں سے ہر طبقہ کو اہل صنعت اور علم الرجال کے ماہرین نے اچھی طرح ٹٹول لیا تھا۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو متن ضعیف کے لیے اسناد صحیح و مشہور پیدا کر لیا کرتے تھے۔ وہ بھی تھے جو اسناد کو الٹ پلٹ دیا کرتے تھے۔ یا حسب دل خواہ اسناد میں زیادتی کر لیا کرتے تھے۔

ان میں وہ لوگ بھی تھے جو بالکل صاف و صریح دروغ سے کام لیتے تھے۔ یہ اس راوی سے سماع کا دعویٰ کرتے تھے جس سے ایک لفظ بھی انہوں نے کبھی نہیں سنا تھا۔ اس راوی سے ملاقات کا ڈھنڈورہ پیٹتے تھے جس سے زندگی میں کبھی ان کی مڈبھیڑ نہیں ہوئی تھی۔ لیکن بایں ہمہ احادیث صحیحہ کی ان

بے دھڑک روایت کرنے لگتے تھے۔ انہی لوگوں میں وہ بھی تھے جو کلامِ صحابہ کو، اکابرِ عرب کے اقوال کو، اور حکمار اور دوسرے لوگوں کے مقولوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بے جھجک منسوب کر دیا کرتے تھے۔ (۱)"

پھر اجتہاد اور انشاءِ مذاہب کے دور میں اس دروغ و کذب کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے دو امور پر خاص طور پر غور کرنا چاہیے۔

۱۔ محدثین نے اس فتنہ کو روکنے کی پوری کوشش کی۔ روایت صادقہ کی تخلیص پر وہ یکسر متوجہ ہو گئے تاکہ طیب اور خبیث میں تمیز آسان ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے رواۃ احادیث کے احوال کی جانچ پڑتال شروع کی، اور صادق و غیر صادق کی معرفت حاصل کر لی۔ پھر انہوں نے صدق کے بھی کئی مراتب قائم کیے۔ پھر انہوں نے احادیث کو پرکھا، جانچا۔ ان کا موازنہ کیا کہ دین کی معروف باتوں سے ان کا تصادم تو نہیں ہوتا۔ یا احادیث مشہورہ مستفیضہ سے تو ان کی ٹکر نہیں ہوتی جن کا صدق شک و شبہ سے بالا ہے۔ یا قرآن کریم میں اور ان میں کسی طرح کا تناقض تو نہیں ہے؟ اگر ایسی حدیثیں ملیں تو بے تامل انہیں رد کر دیا۔

پھر اسی پر اکتفا نہیں ہوا بلکہ بعض ائمۂ وقت نے احادیث صحیحہ کی تدوین کو اپنا مدار عمل بنا لیا۔ چنانچہ مالک نے موطا مرتب کی۔ سفیان بن عیینہ نے "کتاب الجوامع فی السنن و الآداب" لکھی۔ سفیان ثوری نے تفقہ و احادیث میں "الجامع الکبیر" تالیف کی۔ اسی طرح اور دوسرے اکابر نے کئی کتابیں ان موضوعات پر قلمبند کر ڈالیں۔

۲۔ فقہار اور اہل الرائے نے کثرت سے جو رائے کا استعمال کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی سے کوئی ایسی بات منسوب نہ ہو جائے جو واقع میں آپؐ نے نہ فرمائی ہو۔

---

(۱) ملاحظہ ہو کتاب "تاریخ التشریع الاسلامی" از مرحوم محمد بک الخضری، ص ۸۲

فقہاء رائے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے

تبع تابعین کے زمانہ میں بھی حسب سابق عراق فقہ رائے کا مرکز بنا رہا۔ اس لیے کہ وہاں کے فقہا تخریج احکام و مسائل میں ان تابعین اور تبع تابعین کے شاگرد تھے جو رائے پر عمل میں مشہور اور اسی بنیاد پر فتویٰ دینے میں معروف تھے۔ اہل الحدیث کا ذکر کرنے کے بعد شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتاب میں تحریر فرماتے ہیں:

"عصر مالک و سفیان میں ان فقہا و اہل الحدیث کے مقابلہ میں ایک گروہ ایسے علمار اور فقہار کا بھی تھا جو نہ نئے مسائل کا مقابلہ کرنے سے خائف تھے، نہ فتویٰ دینے میں کوئی اندیشہ محسوس کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ دین کی بنا فقہ پر ہے۔ پس اس کی نشر و اشاعت میں خوب خوب حصہ لینا چاہیے۔ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے اور کسی قول کو ان کی طرف منسوب کرتے ہوئے ہیبت محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ شعبی کا قول تھا:

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لائے بغیر علی سے روایت کرنا ہمارے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔"

ابراہیم کا قول تھا:

"نبی نے کہا" اس کے مقابلہ میں یہ کہنا کہ "عبداللہ بن عمر نے کہا"، یا "علقمہ نے کہا" میرے لیے زیادہ گوارا ہے۔"

ان فقہائے رائے کے پاس وہ روایات و آثار بھی نہیں تھے کہ یہ اہل الحدیث کے اصول پر استنباط فقہ و مسائل کر سکتے نہ دوسرے شہروں کے علمار کے اقوال پر توجہ کرتے تھے۔ اپنے ائمہ کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ وہ تحقیق کے بلندترین درجہ پر فائز ہیں۔ چنانچہ علقمہ کا قول تھا:

"کیا عبداللہ (بن مسعود) سے بھی بڑھ کر کوئی اثبت ہے؟

ابوحنیفہ کہا کرتے تھے:

"ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہ تھے، اور اگر شرفِ صحبت کا احترام

مانع نہ ہوتا تو میں کہتا، علقمہ عبداللہ بن عمر سے افقہ تھے"۔

کوئی شبہ نہیں ان فقہاء پر ذہانت اور دانائی ختم تھی۔ ایک شے سے دوسری شے کی طرف بڑی تیزی سے ان کا ذہن منتقل ہو جاتا تھا جس کی بنیاد پر اپنے اصحاب کے اقوال پر تخریج احکام و مسائل ان کے لیے بہت آسان ہو گئی تھی۔ چنانچہ انہوں نے فقہ کو قاعدۂ تخریج پر تیار کر لیا"(۱)۔

شاہ ولی اللہ کی مندرجۂ بالا تحریر سے جو بات اخذ ہوتی ہے، یہ ہے:

- اہل عراق اخذ بالرائے پر بکثرت عمل پیرا رہتے تھے۔
- ان کا اعتقاد تھا کہ نئے مسائل سے ہیبت نہ کھانا چاہیے۔ اور جو مسائل درپیش ہوں ان کے بارے میں توقف سے کام نہ لینا چاہیے۔ بلکہ فتویٰ دینا چاہیے، اس لیے کہ یہ واجب ہے۔
- فقہاء عراق کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ فقہ اساس دین متین ہے۔
- یہ لوگ تحدیث عن الرسولؐ سے خائف رہتے تھے اور حتی الامکان اس سے گریز کرتے تھے۔
- بلدان غیر کے علماء کے اقوال کو اختیار نہیں کرتے تھے۔
- اپنے مشائخ کو تحقیق کے بلند ترین درجہ پر فائز سمجھتے تھے، اور انہی کے اقوال پر تخریج مسائل کیا کرتے تھے"۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا بنیادی فرق

اس موقع پر اس سلسلہ میں ایک بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہیے۔ وہ یہ کہ فقہاء رائے اور فقہاء اہل الحدیث اس بارے میں پورے طور پر متفق تھے کہ کتاب اور سنت صحیحہ سے اخذ واجب ہے۔ اختلاف یہاں سے شروع ہوتا تھا کہ اہل الحدیث رائے سے تو ہیبت

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ملخصاً

کھاتے تھے لیکن روایت عن الرسولؐ سے خائف نہیں تھے۔ یہ اگر رائے اختیار کرتے تھے تو صرف حالتِ اضطرار میں جب کہ مسئلہ زیرِ غور میں کوئی حدیث بالکل نہ ملتی۔ لیکن اہل الرائے تحدیث سے خائف رہتے تھے۔ مگر افتا سے ذرا بھی اندیشہ نہ کرتے تھے۔ البتہ بعد میں اگر کوئی حدیث صحیح مل جاتی تو اپنے فتوائے سے بے تامل رجوع کر لیتے۔ چنانچہ تلاش و تفحص سے کام لیا جائے تو اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اہل الرائے اور اہل الحدیث کا فرق

اہل الرائے اور اہل الحدیث میں ایک اور فرق بھی تھا۔ اہل الرائے کسی حالت میں بھی حدیث ضعیف کو قبول نہیں کرتے تھے اور اسے رد کر دیتے تھے۔ لیکن اہل الحدیث کا مسلک یہ تھا کہ اگر کسی حدیث کے ضعف پر کوئی دلیل نہ ہو[1] تو اسے قبول کر لیتے تھے۔

امام مالک جو اپنے وقت کے امام اہل مدینہ تھے، حدیث منقطع و مرسل قبول کر لیا کرتے تھے۔ اسی طرح حدیث موقوف بھی قبول کر لیا کرتے تھے اور عمل اہل مدینہ کو ہر حال میں پیشِ نہاد خاطر رکھتے تھے۔[2]

---

(۱) اگرچہ وہ معروف اصولوں کے اعتبار سے ناقابلِ قبول ہو۔ (۲) اس جگہ یہ بات ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ امام مالک اور فقہاء حجاز بھی کثرت سے رائے پر عمل پیرا رہتے تھے۔ اگرچہ اہل عراق سے کم۔ یہ علماء حجاز جیسا کہ شاطبی وغیرہ نے کہا ہے بعض حدیثوں کو اس وجہ سے رد کر دیتے تھے کہ وہ قرآن سے یا کسی دوسری حدیث سے معارض ہیں۔ یا اس اصل سے معارض ہیں جس پر احکام شریعت مبنی ہیں۔

شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" میں ایک پوری فصل اسی عنوان پر باندھی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ عائشہؓ، ابن عباسؓ، اور عمرؓ بن الخطاب نے بعض احادیث کے قبول کرنے سے اس لیے انکار کر دیا تھا کہ وہ بعض اصول اسلامیہ، مثلاً قاعدۂ رفع حرج سے متصادم تھیں۔

شاطبی نے یہ بھی بتایا ہے کہ خود مالک بھی اس اصل پر اعتماد کرتے تھے۔ چنانچہ جو حدیث قرآن یا حدیث قطعی کی مخالف ہوتی تھی اسے رد کر دیتے تھے۔ یا جو حدیث اصل عام سے متصادم ہوتی تھی اسے بھی قبول نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

چنانچہ ابن قیم اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
"مالک حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو، اور بلاغات کو اور قول صحابی کو قیاس پر

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) "کیا تم نہیں دیکھتے کہ مالک اس حدیث کے بارے میں جس میں وارد ہوا ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھو لینا چاہیے" کہتے ہیں کہ:

جب کتے کا کیا ہوا شکار کھایا جا سکتا ہے تو پھر اس کے لعاب کو مکروہ کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس کے بعد مالک کہتے ہیں:

"ہاں یہ حدیث تو ہے لیکن میں نہیں جانتا اس کی حقیقت کیا ہے؟"

اسی طرح مالک اس حدیث کو قابلِ قبول نہیں سمجھتے:

"جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ اس پر فرض روزے باقی ہوں تو اس کے بیٹے کو چاہیے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔"

اس حدیث کا رد کرتے ہوئے مالک کہتے ہیں کہ:

"اس سے قرآن کی ایک اصل کلی کی نفی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ - کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

یا:

اَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی - انسان کو اس کی کوشش ہی کا پھل ملتا ہے

پھر آگے چل کر شاطبی نے کہا ہے:

"مالک اس حدیث کا انکار کرتے ہیں جس کی رو سے مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے اونٹ اور دوسرے جانوروں کا پکانا، اور اگر ان کا گوشت پک رہا ہو تو چولھے پر سے ہانڈیاں الٹ دینا ضروری ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اصل جو ہے وہ رفع حرج ہے۔ لہذا یہ مسئلہ مصالح مرسلہ کے ذیل میں آتا ہے۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے بھی اگر کوئی ضرورت مند ہو تو ان جانوروں کو ذبح کر کے کھا پکا سکتا ہے۔ جیسا کہ ابن عربی نے ارشاد فرمایا ہے:

اسی طرح اگرچہ از روئے حدیث شوال کے صیام ستہ ثابت ہیں لیکن مالک سد ذرائع کے اصول پر یہ روزے رکھنے سے منع کرتے ہیں"
غرض مالک کے ہاں اس طرح کی مثالیں بہت کافی مل سکتی ہیں جہاں وہ اصول عامہ کی مخالفت کے باعث (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مقدم رکھتے ہیں"۔

اہل قرآن اور شافعی کا مناظرہ

اس دور میں کہ یہ جدل و خلاف کا دور تھا، ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی تھی جو سنت اور اخبار منسوبہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم سے احتجاج کی منکر تھی۔ شافعی نے اپنی کتاب "الام" میں

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) حدیث قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں اور شاطبی اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ:

"اصول قطعی ہیں اور جزو واحد ظنی ہے"۔

یہ سوال کہ جب جزو واحد اصول سے معارض ہو تو وہ قبول کی جائے گی یا نہیں؟ شاطبی نے اس سلسلہ میں اختلاف ائمہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"ابن عربی کا قول ہے کہ اگر جزو واحد قواعد شرع سے معارض ہو، تو اس پر عمل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ شافعی کا قول ہے کہ اس پر عمل کرنا بالکل جائز ہے۔ مالک اس مسئلہ میں متردد ہیں۔ لیکن بہرحال اس سلسلہ میں مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر حدیث کسی دوسرے قاعدۂ شرع کو محکم کرتی ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔ ورنہ اسے ترک کر دیا جائے گا"

(ملاحظہ ہو "الموافقات" ج ۳، ص ۱۰)

ابن عربی کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء حجاز، اصل کا مخالف دیکھ کر بعض حدیثوں کو رد کر دیتے تھے یا ان کی تضعیف کرتے تھے۔ حتیٰ کہ امام مالک تک جو احادیث مرسلہ اور آثار منقطعہ تک لینے میں حرج نہیں سمجھتے اس حدیث کے مخالف جاتے ہیں۔ جو کتاب و سنت کے قاعدۂ معلومہ سے معارض ہو۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۶

حدیث مرسل وہ حدیث ہے جسے کوئی تابعی نبیؐ کی طرف منسوب کرے۔ لیکن جس صحابی سے اس نے روایت کی ہے اس کا نام نہ لے۔ اور منقطع وہ حدیث ہے جس میں نہ تابعی کا ذکر ہو، نہ راوی کا"۔ (جعفری)

اس کا ذکر کیا ہے اور اس سے جو مناظرے کیے تھے ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اس جماعت کے ایک فرد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اس جماعت کے ایک اہل علم نے مجھ سے کہا۔ آپ عربی ہیں۔ قرآن اس زبان میں نازل ہوا ہے جو آپ کی زبان ہے۔ آپ اسے اچھی طرح یاد رکھ سکتے ہیں۔ قرآن میں وہ فرائض ہیں جو خدا نے نازل کیے ہیں۔ ان میں اگر کوئی شخص شک کرے، یا ایک حرف میں بھی تلبیس سے کام لے تو آپ اس سے توبہ کرائیں گے۔ اگر اس نے توبہ کر لی تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کر دیں گے۔ اللہ تعالےٰ نے قرآن کے بارے میں فرمایا ہے "اس میں ہر چیز کا بیان موجود ہے"۔ پھر آپ کے لیے یا کسی دوسرے شخص کے لیے یہ کیونکر جائز ہے کہ قرآن نے کوئی بات فرض کی ہو اور اس کے بارے میں بھی یہ کہا جائے کہ یہ فرض از روئے اصطلاح عام ہے۔ اور یہ فرض از روئے اصطلاح خاص ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں کہ قرآن کے احکام میں (اس طرح کی تخصیص کر کے) فرق پیدا کر دیا جاتا ہے آپ لوگوں کی طرف سے۔ کیونکہ آپ کے پاس حدیث ہے جس کی روایت ایک آدمی دوسرے آدمی سے کرتا ہے۔ یہاں تک کہ سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مل جاتا ہے۔ حالانکہ میں جانتا ہوں کہ آپ، اور آپ کے مذہب پر چلنے والے لوگ اکثر راویوں کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ:

"فلاں شخص نے فلاں حدیث کی روایت میں غلطی کی۔ اور فلاں آدمی سے فلاں حدیث کے بیان میں چوک ہوئی"۔

میں نے آپ لوگوں کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث پیش کرے تو اس کے مطابق آپ حلال و حرام کا فتویٰ دیتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا ہے۔ آپ لوگوں سے اگر کوئی حدیث بیان کرتا ہے تو اس کی غلط گوئی کو مان لیتے ہیں۔ کوئی حدیث بیان کرتا ہے تو

اسے جھوٹا قرار دے دیتے ہیں۔ لیکن اس سے توبہ نہیں کراتے۔ صرف اتنا کہنے پر اکتفا کرتے ہیں :

"اس نے یہ بڑی بری بات کہی"

پس کیا اس صورت میں یہ جائز اور مناسب ہے کہ آپ قرآن کے احکام اور خبر کے احکام میں، فرق کریں یا اس خبر میں جس میں آپ بھول چوک اور دروغ کو بھی مانتے ہیں؟ آپ ان لوگوں کے روایات کو، کتاب اللہ کا درجہ دیتے ہیں۔ انہی روایات کی بنا پر اجازت دیتے ہیں اور منع کرتے ہیں"

قول شافعی پر مزید روشنی

شافعی نے ایک مخالف حدیث کا یہ قول بیان کر کے اس کا رد بھی کیا ہے۔ اس موقع پر ہم شافعی کے رد میں کچھ کہنا نہیں چاہیئے۔ اس موضوع پر ہم اس وقت گفتگو کریں گے جب شافعی کی فقہ زیر بحث لائیں گے۔ اس جگہ صرف اتنا اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ قول مخالف، کا ماحصل یہ ہے کہ احکام قرآن کو خود قرآن کی عبارت سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اور اخبار واحادیث کو تخصیص قرآن کا حق حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کہ بہر حال راوی کے صدق اور حفظ وضبط میں بکثرت شک کے مواقع پائے جاتے ہیں اس لیے حدیث کو قرآن کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قرآن میں کوئی مسلمان شک کرے تو وہ کافر قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے توبہ کرائی جائے گی۔ اگر توبہ کر لے گا تو معاف کر دیا جائے گا ورنہ سزا ئے قتل پائے گا۔ لیکن اخبار خاصہ یعنی اخبار آحاد کو جھٹلانے والا نہ توبہ پر مجبور کیا جائے گا۔ نہ قتل کیا جائے گا۔ نہ وہ شخص مستحق تعزیر گردانا جائے گا جو ان لوگوں کے نقش قدم پر نہ چلتا ہو جو از روئے احادیث حرام و حلال کا فتویٰ دیتے ہیں۔

ظاہر کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ یہ لوگ سنت سے استدلال کا انکار نہیں کرتے تھے بشرطیکہ حدیث صحیح ہو۔ اور دلیل قاطع، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت پر قائم ہو جائے۔ یہ صرف ان اخبار و احادیث کا انکار کرتے تھے، رسولؐ کی طرف

جن کی نسبت میں شبہ ہو سکتا ہے۔ اگر شک رفع ہو جائے تو سبب منع بھی زائل ہو جائے گا اور اس سے اخذ واجب قرار دیا جائے گا۔

لیکن شافعی ان لوگوں کو جو اخبار کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ دو[2] قسموں میں منقسم کرتے ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"حدیث کے معاملہ میں لوگ دو مسلکوں پر عامل ہیں۔

ایک فریق تو وہ ہے جو حدیث و خبر کو کسی طرح قبول نہیں کرتا۔ ہر بات کے لیے وہ قرآن کے بیان کو کافی سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے جو کچھ قرآن میں نہیں ہے وہ فرض بھی نہیں ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ قرآن میں جو کچھ ہے اس کی تائید میں اگر کوئی حدیث ہو تو وہ قبول کر لی جائے گی۔ لیکن یہ دونوں مسلک واضح طور پر گمراہی اور اضلال پر مبنی ہیں۔ میں ان میں سے ایک کے قول کو بھی درست نہیں سمجھتا۔[1]"

پیکار فکر و نظر کا طوفانی دور

تصادم افکار کے اس دور میں پیکار اور چپقلش کے یہ حالات تھے جو ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس زمانہ میں افکار متنازعہ کی کثرت تھی۔ اور اختلاف کا یہ حلقہ بڑھتا ہی جاتا تھا۔

ایک جماعت تو وہ تھی جو حدیث سے استدلال کی اس لیے قائل نہیں تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت شک سے خالی نہیں تھی۔ ایک دوسرا گروہ تھا جو فہم قرآن میں اس سے مدد لیتا تھا لیکن احکام قرآن پر حدیث سے زیادتی اور اضافہ کا قائل نہیں تھا۔ لیکن تاریخ کی لہر نے ان دونوں طائفوں کو ڈھانپ لیا اور وہ اور گروہ ان کی جگہ پیدا ہو گئے۔ یہ گروہ بکثرت رائے کا استعمال کرتے تھے اور صرف وہ حدیثیں قبول کرتے تھے جو ضعف سے خالی ہوں۔ اور جن کی سند شک و شبہ سے ماورا ر ہو۔ یہ حدیث ضعیف کو کسی طرح قبول نہیں کرتے تھے اگرچہ اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہ وہ لوگ تھے جو

---

(۱) الام، ج ۶، ص ۲۵۰ - ۲۵۲

بکثرت روایت پر عمل کرتے تھے۔ رائے پر عمل ان کا شعار تھا۔ شافعی کے نمودار ہونے سے پہلے ان دونوں جماعتوں کے مابین فصل اور فرق بہت زیادہ بڑھ گیا تھا۔

اہل الحدیث اور اہل الرائے ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے

لیکن خود شافعی کے دور میں ان دونوں طائفوں کا کیا حال تھا؟

شافعی کے دور میں ان دونوں گروہوں کا فرق و فصل کم ہو گیا تھا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے قریب آنے لگے تھے۔ کیونکہ جدل و مناظرہ اور مدارسہ و مذاکرہ کے باعث یہ دونوں باہم مجتمع ہونے لگے تھے۔ ان میں سے اکثر کا مقصد و منتہا یہ تھا کہ شریعت کا پرچم بلند ہو اس کے بعد اور وقار میں اضافہ ہو۔ چنانچہ جب تدوینی کا دور شروع ہوا تو فریقین میں سے ہر ایک نے دوسرے کا علم پڑھا۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ چونکہ وقائع اور حوادث روز افزوں ترقی پر تھے۔ لہذا ان کے لاانتہا ہونے کے باعث اہل الحدیث نے رائے کے مسئلہ پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنا شروع کیا۔ اور تدوین صحاح، تمیز حدیث اور سہولت علم کے مسائل میں خوض کرنے لگے۔ اسی طرح اہل الرائے ان روایتوں سے بکثرت واقف ہو گئے جو صحابہ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی تھیں۔ اور بلدان مختلفہ کے لوگوں نے احادیث و آثار کے نشر و اشاعت میں جو حصہ لیا تھا ان کی اطلاع عام ہو گئی۔ اس صورت میں احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ اہل الرائے کے سامنے آ گیا۔ اور یہ لوگ اہل الحدیث سے قریب ہو گئے۔

ابو یوسف اور محمد کی توجہ حدیث کی طرف

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں ابو یوسف جو اصحاب ابو حنیفہ میں سے ہیں اور جن کا شمار فقہاء اہل الرائے میں ہوتا ہے آثار و اخبار کی دراست اور ان کے حفظ پر پوری سرگرمی سے متوجہ ہو گئے اور ان سے استشہاد کرنے لگے۔ اگر انہیں کوئی ایسی رائے نظر آتی جو مخالف سنت تھی تو اس سے گریزاں ہو کر حدیث سے متفق ہو گئے۔ ان کے بارے میں ابن جریر الطبری کا قول ہے کہ:

"ابو یوسف حفظ حدیث میں مشہور تھے۔ وہ محدثوں کے حلقہ میں حاضر ہوتے۔ اور

ایک مجلس میں پچاس ساٹھ حدیثیں یاد کر لیتے۔ پھر وہاں سے اٹھتے اور اپنی سنی ہوئی حدیثیں لوگوں کو املا کرا دیتے۔"

اسی طرح امام محمد کا حال بھی تھا۔ یہ بھی ابو حنیفہ کے اجل اصحاب اور مشہور فقہاء اہل الرائے میں سے تھے۔ انہیں بھی طلب حدیث کا بڑا شوق تھا۔ انہوں نے حدیث ثوری سے حاصل کی تھی۔ پھر تین سال تک مسلسل مالک رضی اللہ عنہ کے دامن علم سے وابستہ رہے اور ان سے تکمیل حدیث کرتے رہے۔

اہل عراق و حجاز کے درمیان جو خلیج پیدا ہو چکی تھی اس طرح وہ سمٹنے لگی اور یہ دونوں فریق ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے۔

شافعی نے ہر دو فریق سے استفادہ کیا

یہ دور شافعی کا اہل شباب تھا۔ چنانچہ وہ فقہ اہل الرائے اور فقہ اہل الحدیث کے دوراہے کے بالکل بیچ میں کھڑے ہو گئے۔ نہ مسلک اہل حدیث پر وہ اس طرح عامل تھے کہ ہر حدیث (ضعیف) قبول کر لیں اگر اس کے کذب پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور نہ وہ مسلک اہل الرائے سے توسیع نطاق رائے پر پورے طور سے متفق تھے۔ بلکہ اس سلسلہ میں انہوں نے قواعد منضبط کیے اور اصول مقرر کیے جن کی تفصیل ہم فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کریں گے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی اس سلسلۂ بیان میں فرماتے ہیں:

"شافعی دونوں مذہبوں (مذہب ابو حنیفہ و مذہب مالک) کے اوائل ظہور اور دور ترتیب اصول و فروع میں منظر عام پر آئے۔ انہوں نے اوائل پر پورا پورا غور کیا لیکن اس میں ایسی چیزیں نظر آئیں جنہوں نے ان کو ان دونوں کے طریقہ پر (آنکھ بند کر کے) چلنے سے روک دیا۔"

اس جگہ اتنا کافی ہے۔ اس موضوع پر گفتگو کا بہترین موقع وہ ہو گا جب ہم فقہ شافعی پر بحث کریں گے۔

"رائے" سے مراد کیا ہے؟

مختصر طور پر فقہاء رائے اور فقہاء سنت کے اختلاف کا تذکرہ ہم کرچکے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ رائے سے مراد کیا ہے؟ جس رائے کا اب تک بار بار ذکر آیا ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا وہ قیاس شرعی ہے۔ یعنی ایک امر غیر منصوص کا حکمت کے ساتھ ایک امر منصوص سے الحاق جب کہ دونوں کی علت حکم مشترک ہو؟ یا وہ اس سے بھی عام تر کوئی چیز ہے؟ کیونکہ عصر صحابہ و تابعین میں رائے کے معنیٰ عام تھے۔ وہ صرف قیاس کے ساتھ مختص نہ تھا بلکہ اس لفظ میں قیاس بھی شامل تھا۔ اور قیاس سے ماسوا بھی کچھ چیزیں شامل تھیں۔

پھر جب تکوین مذاہب کے دور آغاز پر ہم نظر ڈالتے ہیں تو محسوس کرتے ہیں کہ وہاں بھی یہی عموم ہمیں نظر آتا ہے۔ پھر جب ہم عصر مذاہب کو دیکھتے ہیں تو ہر مذہب تفسیر رائے میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتا ہے۔

رائے میں قیاس کے علاوہ بھی کئی چیزیں شامل ہیں

ابن قیم نے "رائے" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"صحابہ اور تابعین کے عہد میں رائے کا مطلب یہ لیا جاتا تھا کہ فکر و تامل اور صواب کی طلب معرفت کے بعد کسی مسئلہ میں جب امارات متعارض نظر آئیں تو قلب کسی ایک پہلو پر مطمئن ہو جائے۔"

چنانچہ صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا مفہوم یہ تھا کہ اگر فقیہ کسی مسئلہ میں نص نہ پائے تو اپنی صواب دید پر فتویٰ دیدے۔ لیکن فتویٰ دیتے وقت دین کی روح عام کو ملحوظ خاطر رکھے اور اس کا فتویٰ شرع کے احکام عامہ سے متفق ہو۔ یا کسی امر منصوص سے مشابہ ہو۔ اس صورت میں رائے میں قیاس و استحسان، صالح مرسلہ اور عرف سب چیزیں شامل تھیں (۱)۔

---

(۱) ابوالحسن کرخی جو فقہاء حنفیہ میں درجۂ امتیاز پر فائز ہیں استحسان کی جو تعریف کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی کا دوسرا نام استحسان ہے۔ بعض دوسرے فقہاء کا قول بھی یہی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

احناف اور مالکیہ کا اختلاف قیاس کے بارے میں

ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب قیاس، استحسان اور عرف پر عمل کرتے تھے۔ مالک کے نزدیک صرف استحسان اور مصالح مرسلہ اور عرف سے اخذ کرتے ہیں۔ اور مصالح مرسلہ کو تو

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) مذہب مالکی میں استحسان سے مراد یہ ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ اختیار کر لی جائے۔ مطلق مصلحت استحسان نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت استحسان ہے جو دلیل کی کسی جانب کو زیادہ قوی کر دیتی ہو۔ ابن العربی نے احکام القرآن میں جو تعریف کی ہے وہ بھی اس سے ملتی جلتی ہے، یعنی:

"استحسان دو دلیلوں میں سے قوی دلیل اختیار کر لینے کا نام ہے۔"

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی جو تعریف ہے (اور جو محل نظر ہے) وہ حنفیہ کے قریب قریب ہے۔ شاطبی نے "الموافقات" میں کہا ہے:

"استحسان کا مقتضا یہ ہے کہ قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم رکھا جائے! پس جو شخص استحسان سے کام لیتا ہے وہ صرف اپنے ذوق سے کام نہیں لے سکتا بلکہ اسے اس امر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا کہ یہ بھی جاننے کی کوشش کرے کہ اس طرح کے دوسرے مسائل میں شارع نے کیا ملحوظ رکھا ہے؟ اور یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ یہ امر کسی دوسری جہت سے مصلحت کو فوت کرنے کا موجب بنتا ہے یا کوئی مفسدہ پیدا کرنے کا سبب؟"

اور مصالح مرسلہ سے مراد یہ ہے کہ ایسے امور جنہیں عقل بآسانی قبول کر لے اور ان کو ترک کر دینے یا قبول کر لینے کے سلسلہ میں شریعت کی کوئی اصل خاص موجود نہ ہو۔ کیونکہ جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اسے ترک کر دینے کا حکم دیتی ہے اسے ترک کر دینا بالاتفاق واجب ہے۔ اور جس امر کے لیے یہ ثابت ہو کہ شریعت اس کا اعتبار کرتی ہے تو بالاتفاق اسے اوصاف مناسبہ کے باعث قبول کر لیا جائے گا۔ لہذا مصالح مرسلہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہیں۔

مالکیہ کی نظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ معنوی اعتبار سے قریب قریب ایک ہیں جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئیہ کا اختیار کرنا ان کے نزدیک استحسان ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ مذہب مالکی میں مصالح مرسلہ کو غیر معمولی مقام حاصل ہے۔ چنانچہ اسی کے باعث اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ عصور مختلفہ میں لوگوں کے حالات وشئون سے ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے، لیکن قیاس کو وہ نہیں مانتا جیسا ابو حنیفہ اور اس کے اصحاب مانتے ہیں۔

اسی طرح استحسان کا دائرہ بھی مذہب مالکی میں آکر کچھ اور زیادہ وسیع ہو گیا ہے۔ چنانچہ مالک اسے علم کے اس میں نو حصے کے برابر مانتے ہیں۔

لیکن استحسان اور مصالح مرسلہ پر عمل اسی وقت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جب:

- ــــ کوئی موجود نہ ہو۔
- ــــ نہ صحابی کا فتویٰ موجود ہو۔
- ــــ نہ عمل اہل مدینہ ملتا ہو۔

شافعی کا حنفیہ پر تفوق

اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیکھا جائے شافعی ان امور ومسائل کے بارے

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) پس گویا استحسان کے معنی:

"مالکیہ کے نزدیک وہی ہیں جو مصالح مرسلہ کے ہیں۔"

اس سلسلہ میں مالک سے جو مروی ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

"استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصوں پر مشتمل ہے۔ جس میں مصالح مرسلہ بھی داخل ہیں۔"

خلاصہ کلام یہ کہ مالکیہ کے ہاں استحسان اور مصالح مرسلہ تقریباً ایک ہیں۔ لیکن حنفیہ کے ہاں یہ دونوں الگ اور جداگانہ حیثیت کے مالک ہیں۔ ایک کو وہ قبول کرتے ہیں اور دوسرے کو رد کر دیتے۔ لیکن مالکی حضرات دونوں کو (یعنی استحسان اور مصالح مرسلہ کو) ایک ہی سمجھتے ہیں۔

اس فرق پر ہم حسب موقع تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

میں کیا رائے رکھتے ہیں؟

مالکیہ کے برعکس، شافعی، قیاس کو اس کا مقام دیتے ہیں اور اس کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ شریعت میں قیاس کی بنیاد و اساس موجود ہے۔ بایں طور کہ حکمت کے ساتھ کوئی امر غیر منصوص ایک دوسرے امر منصوص کے ساتھ ملحق کر دیا جائے، اس صورت میں رائے نص پر محمول کی جائے گی اور اسے شرع میں ایک بدعت کی حیثیت نہیں دی جائے گی۔

شافعی کے نزدیک احکام کے سلسلہ میں تعلیل مطلق اور استدلال مطلق جس کی بنیاد کسی ایسی علت پر نہ ہو جو کسی حکم منصوص سے مطابق ہو، ضرور بدعت ہے۔ چنانچہ شافعی کا قول ہے جو استحسان سے کام لیتا ہے وہ شرع کے مطابق کام کرتا ہے۔

شافعی وہ پہلے شخص ہیں جس نے قیاس کے ضوابط اور موازین وضع کیے۔ ان کا دفاع کیا اور انہیں مدوّن کیا۔ چنانچہ جہاں تک تحریر و اثبات کا تعلق ہے اس باب خاص میں وہ حنفیہ سے بازی لے گیے۔ رازی نے سچ ہی کہا ہے:

"کتنی عجیب بات ہے ابوحنیفہ قیاس کی تعویل کرتے تھے اور ان کے کثرت قیاس کے باعث ان کی مذمت کرتے تھے۔ لیکن نہ ابوحنیفہ نے، نہ ان کے اصحاب نے ایک ورق بھی اثبات قیاس میں لکھنے کی زحمت گوارا کی۔ سب سے پہلے اس مسئلہ پر جس نے لب کشائی کی اور دلائل کا انبار جمع کر دیا وہ امام شافعی تھے۔"

فتوائے صحابی و تابعی و عملِ اہلِ مدینہ

ابوحنیفہ اور قول صحابہ

ایسے متعدد مسائل تھے جن کے گرد اختلافاتِ فکر و نظر گردش کرتے رہتے تھے۔ لیکن ایک بات متفق علیہ تھی یعنی کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو تو اہل الرائے اور اہل الحدیث یکساں طور پر اسے قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ اتباع بہر حال ابتداع سے اولیٰ ہے۔ اور اس لیے کہ یہ صحابہ وہ تھے جنہوں نے بہ چشم خود آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار کیا تھا۔ لہٰذا کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کی رائے کو موضع صواب میں نہ رکھا جاتا۔ یا فہم دین میں ان کے مکان اور مقام کا اعتراف نہ کیا جاتا۔ یہ ایسے ائمہ تھے جن کی اقتدا ہر مسلمان کرتا تھا۔ ان کے آرار سے اکثر فقہا بھی متاثر تھے۔ چنانچہ ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے:

"اگر کوئی مسئلہ مجھے کتاب اللہ میں نہیں ملتا۔ نہ سنت رسول اللہ میں ملتا ہے تو پھر صحابہ میں سے جس صحابی کا قول میں چاہتا ہوں اختیار کر لیتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں رد کر دیتا ہوں۔ لیکن کسی صورت میں قول صحابی کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتا۔ لیکن جب معاملہ ابراہیم اور شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر میں اجتہاد کرتا ہوں۔ جیسے خود یہ لوگ اجتہاد کیا کرتے تھے۔"

صحابہ کے اقوال و آرا کے بارے میں امام اہل عراق ابو حنیفہ کا جب یہ قول ہے تو ظاہر ہے دوسرے مکاتب فکر کے فقہاء کا فتاوائے صحابہ سے اور زیادہ متاثر ہونا بالکل قدرتی چیز ہے۔

اقوال و آراء صحابہ چراغ ہدایت تھے

زیر بحث زمانہ میں صحابہ کے فتوے ماثور و منقول ہو کر، کثرت سے پھیل چکے تھے۔ اور فقہا کی فکر و نظر کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ صحابہ کے فتوے ان کے لیے چراغ ہدایت کا کام دیتے تھے جس کی روشنی میں وہ اجتہاد کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ ان کے اقوال و آراء سے وہ متاثر تھے اور ان کا زیادہ سے زیادہ احترام کرتے تھے۔ کتاب و سنت میں جب کوئی چیز نہ ملتی تو ان کا مدار اعتماد صحابی کا فتویٰ ہی تھا۔ اگر کسی بات پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا تو بعد کے آنے والے فقہاء اور مجتہدین اس کے التزام پر مجبور تھے۔ اگر کسی صحابی سے کوئی ایسا قول سنا گیا جس کی مخالفت کتاب اور اخبار و آثار سے نہ ہوتی ہو تو اکثر فقہاء اسے بے چون و چرا اختیار کر لیتے تھے۔ اور اگر کسی مسئلہ میں خود صحابہ مختلف الآراء ہوتے تھے تو پھر اکثر مجتہدین کی روش یہ ہوتی کہ وہ اس صحابی کا قول اختیار کرتے جو ان کے نزعات و میلانات سے مطابقت رکھتا۔ لیکن کسی حالت میں بھی اس دائرہ سے باہر قدم نہ نکالتے۔

عصر تابعین و مجتہدین میں بھی فقہا کا یہی رویہ قائم رہا۔ اس سلسلہ میں اگرچہ انہوں نے کوئی قائم بالذات اصل اور دین کے اصول و احکام سے حاصل کیا ہوا کوئی قاعدۂ فقہیہ وضع نہیں کیا تھا۔ لیکن عمل اسی مسلک پر تھا۔

اور اس عمل کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ جانتے تھے صحابۂ کرام کی ہستی وہ ہے جو از روئے شہود و عیان نزول قرآن سے واقف ہے پس ضروری ہے کہ یہ مانا جائے کہ صحابۂ کرام کے جملہ آراء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوشہ چینی کا نتیجہ ہیں۔ اور جب کوئی امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو تو پھر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ صحابہ کے آراء مجرد اجتہاد فقہی نہیں تھے بلکہ وہ سنت سے قریب تر تھے۔

پھر تابعین کا دور آیا۔ معلمین اوّلین کی حیثیت سے انہوں نے آفاق میں فقہ اسلامی کا چرچا کیا۔ یہ ایسے ستارے تھے جن کی ضوفشانی سے آفاق میں نورِ اسلام جگمگا رہا تھا۔

آراءِ صحابہ اور اقوال ابو حنیفہ و شافعی

شافعی اس زمانہ میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے شیوخ حجاز کے سامنے زانوئے شاگردی تہہ کیا۔ پھر مالک کے حلقہ میں تلمیذ کی حیثیت سے بیٹھے۔ جن کے نزدیک آراءِ صحابہ کے سامنے سر جھکا دینا منجملۂ واجبات تھا۔ یہی نہیں کبار تابعین کو بھی وہ یہی درجہ دیتے تھے۔ یعنی ان کے اقوال کو رائے پر مقدم رکھتے تھے۔ بلکہ عمل اہل مدینہ تک کو رائے پر ترجیح دیتے تھے۔ یہ بات بالکل طبیعی تھی کہ شافعی ان خیالات سے متاثر ہوں۔ چنانچہ ابو حنیفہ جو امام القائسین تھے خود بھی اس تاثر سے خالی نہ تھے۔ اور اپنی رائے پر قول صحابی کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ آراءِ صحابہ کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

"صحابہ کی رائے خود ہماری اپنی رائے سے کہیں بہتر اور برتر ہے[1]۔"

"شافعی نے اپنے" الرسالۃ القدیمہ" میں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"علم و اجتہاد کی رو سے، ورع و عقل کے اعتبار سے اور رسائی فہم کے لحاظ سے بہر حال صحابہ ہم پر فوقیت رکھتے ہیں۔ ان کے آراء ہمارے لیے بہتر اور برتر ہیں۔ اور ہماری رائے سے اولیٰ ہیں[2]۔"

مذہب تابعی اور قیاس

ابن قیم نے شافعی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے:

"علم کے کئی درجے ہیں جن کی ترتیب اس طرح قائم کی جا سکتی ہے:

(۱) کتاب و سنت

(۲) کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اجماع

(۳) قول صحابی بشرطیکہ اس کی مخالفت میں کوئی ٹھوس چیز نہ ہو۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۲ ص ۱۴۲ (۲) اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۹۱

(۴) اختلاف صحابہ

(۵) (قیاس) ــــ وغیرہ

صحابہ کے بعد تابعین کا نمبر آتا ہے۔ فقہاء حدیث مذہب تابعی کو قیاس پر ترجیح دیتے
تھے۔ اور فقہاء رائے کا مسلک شیخ اہل عراق ابوحنیفہ کے الفاظ میں یہ تھا کہ جس طرح وہ
اجتہاد کرتے تھے ہم بھی کرتے ہیں۔

شافعی کا شمار مسلک ثانی کے اصحاب میں ہوتا ہے جن کی تائید واضح اور جلی طور پر ان کے
اصول سے ہوتی ہے جس پر آگے چل کر گفتگو آئے گی۔

عمل اہل مدینہ کے بارے میں خود مالک کا مسلک کیا تھا؟

اب ہم ایک دوسرے بہت اہم اور نازک مسئلہ کو لیتے ہیں جس پر مالک رضی اللہ عنہ
بڑی شدت اور سختی سے قائم تھے۔ وہ مسئلہ ہے عمل اہل مدینہ۔

مالک عمل اہل مدینہ کے اخذ پر بہت زیادہ زور دیتے تھے اس لیے کہ لوگ اہل مدینہ
کے تابع ہیں کیونکہ یہی وہ مقام ہے جو مرکز ہجرت تھا یہیں قرآن نازل ہوا۔ یہ بحث اس
خط میں آچکی ہے جو مالک نے لیث کو لکھا تھا اور جس کا معرکہ آرا جواب لیث نے مالک
کو دیا تھا۔

بہرحال یہ مسئلہ اس زمانہ کے فقہا کے مابین رزمگاہ جدل و پیکار بن گیا تھا۔ اس مسئلہ پر
ابن قیم نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مالک رضی اللہ عنہ عمل اہل مدینہ کا اخذ
ضروری سمجھتے تھے تو یہ مسلک دوسرے اہل امصار پر لازم نہیں آتا۔ نہ یہ مسئلہ دین میں حجت
کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس کی مخالفت کسی حال میں بھی روا نہ ہو۔ بلکہ یہ ایک اختیاری چیز
ہے۔ ابن قیم کے الفاظ یہ ہیں:

"خود مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے منع کیا کہ لوگوں کو عمل اہل مدینہ
اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے۔ حالانکہ اس نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ ایسا کر کے
رہے گا۔"

آگے چل کر ابن قیم نے لکھا ہے :

"صحابۂ رسولؐ مختلف شہروں میں متفرق اور منتشر ہو گئے۔ صحابہ کے ہر طائفہ کے پاس وہ علم تھا جو دوسروں کے پاس نہ تھا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمل اہل مدینہ ساری امت کے لیے ان کے نزدیک حجت لازمہ نہ تھا۔ یہ صرف ایک اختیاری مسئلہ تھا کہ وہ عمل اہل مدینہ پر عمل کیا کرتے تھے۔ در خود اپنی مؤطا میں اور کسی دوسرے مقام پر انہوں نے کبھی یہ نہیں کہا ہے کہ عمل اہل مدینہ پر عمل نہ کرنا ایک ناجائز فعل ہے۔ وہ صرف اخبار مجرّد کے طرز پر بتا دیتے ہیں کہ یہ ان کے شہر (مدینہ) کا معمول ہے۔ مالک رضی اللہ عنہ نے خدا انہیں اسلام کی طرف سے جزائے خیر دے، اجماع اہل مدینہ کا دعویٰ صرف چالیس سے کچھ زیادہ مسئلوں میں کیا ہے۔ باقی مسائل تین انواع پر مشتمل ہیں :

۱۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف نہیں کیا۔

۲۔ وہ مسائل جن میں اہل مدینہ نے دوسروں سے اختلاف کیا۔

۳۔ وہ مسائل جو خود اہل مدینہ کے مابین مختلف فیہ ہیں۔

اور یہ مالک رضی اللہ عنہ کے ورع و تقویٰ کی انتہا تھی کہ انہوں نے کبھی یہ نہیں فرمایا کہ اس پر امت کا اجماع ہے اور اس کے خلاف چلنا روا نہیں۔"

البتہ انہوں نے مذکورہ انواع میں سے نوعِ اوّل کے لیے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح پر مقدم ہے اور نوعِ ثانی خبر واحد پر مقدم ہے اور ان کا تعلق امور نقلیہ سے ہے یعنی ایسے امور سے جن میں اجتہاد کا کوئی سوال نہیں۔

شافعی اہل مدینہ کا احترام کرتے تھے

حیاتِ شافعی سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ وہ امام مالک کے شاگرد رشید تھے۔ انہوں نے اپنی تعلیمی زندگی کا بڑا حصہ انہی کے دامانِ عاطفت میں بسر کیا۔ ۱۷۰ھ میں

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۹۷

ہیں جب پہلے پہل بغداد گئے تو ان کا شمار اصحاب مالک میں ہوتا تھا۔ وہ فقہ اہل مدینہ کے عامل تھے۔

امام مالک کی شاگردی اور فقہ اہل مدینہ سے وابستگی کا یہ عالم تھا کہ شافعی نے اس سلسلہ میں بہت سے مناظرے کیے۔ اپنے استاد بھائیوں یعنی امام محمد کے شاگردوں کے ساتھ بھی۔ اور خود اپنے استاد امام محمد سے بھی۔ یہ تمام باتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ وہ اپنے شیخ امام مالک سے کس درجہ متاثر تھے۔ اور ان کے افکار و آراء کو کتنی اہمیت اور وقعت کا حامل سمجھتے تھے۔ چنانچہ شافعی سے ایسے متعدد اقوال منقول ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اہل مدینہ کا احترام بہت زیادہ کرتے تھے اور ان کی عظمت اور برتری میں رطب اللسان رہتے تھے۔

عمل اہل مدینہ مخالف حدیث ہو تو قابل رد ہے

بیہقی نے شافعی کے مناقب میں جو کتاب لکھی ہے اس میں یونس بن عبدالاعلیٰ سے روایت ہے کہ:

"کسی مسئلہ میں ایک مرتبہ شافعی رضی اللہ عنہ مناظرہ کر رہے تھے۔ دوران مناظرہ میں انہوں نے فرمایا:

"خدا کی قسم سچائی کے ساتھ میں تمہیں ایک نصیحت کرتا ہوں۔ اگر کسی معاملہ میں تم اہل مدینہ کا عمل دیکھو لیکن (شرعی حیثیت سے) اس کی کوئی اصل نہ پاؤ، یا (روایت و درایت کی حیثیت سے) وہ ضعیف ہو تو اس کی ذرا بھی پروا نہ کرو۔ اور بالکل اس کی طرف التفات نہ کرو۔"

شافعی کے ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ گو وہ عمل اہل مدینہ کو اختیار کرتے تھے اور اس پر عامل رہتے تھے لیکن اگر وہ عمل کسی حدیث سے متصادم ہو تو اس سے عدم التفات واجب قرار دیتے تھے۔

اس جگہ اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ شافعی کا یہ قول اس وقت کا ہے جب ابھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کے قواعد نہیں وضع کیے تھے۔ اس کے بعد تو جس مسلک پر سختی سے وہ عامل تھے یہ تھا کہ حدیث پر کتاب اللہ کے سوا کسی چیز کو تقدیم نہیں حاصل ہے۔

آگے چل کر اس موضوع پر پھر گفتگو آئے گی۔

"عملِ اہلِ مدینہ کی اہمیت اور حیثیت سے نہ کسی فقیہ کو کبھی انکار رہا ہے، نہ مجتہد کو، نہ عامی کو۔

لیکن امام مالک نے عملِ اہلِ مدینہ کو یکے از ادلۂ احکام و مصادرِ فقہیہ بنا دیا یا کم از کم اپنی حد تک بنائے رکھا۔ لیکن دوسرے ائمۂ فقہا نے ان کے مسلک کی تائید نہیں کی۔ ان کے نزدیک اصل چیز کتاب و سنّت ہے۔ اگر عملِ اہلِ مدینہ اس کی تائید و توثیق میں ہے تو سبحان اللہ، اور اگر نہیں ہے تو پھر قابلِ ردّ ہے۔

امام مالک کے دوسرے فقہا، اور خاص طور پر امام شافعی یہی مسلک رکھتے ہیں اس مسئلہ نے کسی حد تک نزاعی صورت اختیار کر لی ہے۔ لیکن ائمہ اور فقہاء کی اکثریت اسی اصول پر عامل اور اسی اصول کی حامل ہے۔

امام شافعی نے بہ وضاحت اس مسئلے پر جب بھی اظہارِ خیال کیا ہے یہی فرمایا ہے"

مصادرِ فقہ اسلامی (۳)

اجماع

اجماع : ایک اختلافی اور جدلی مسئلہ

گزشتہ صفحات میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ جمہور فقہاء صحابہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے بشرطیکہ وہ مخالف کتاب وسنت نہ ہو۔ اس معاملہ میں فقہا کے مابین کسی طرح کا اختلاف نہیں تھا۔ خواہ وہ فقہاء رائے ہوں یا فقہائے حدیث۔
یہ بھی معلوم ہو چکا کہ مالک اہل مدینہ کی مجمع علیہ رائے پر عمل کرتے تھے اور اسے حدیث صحیح پر تقدیم دیتے تھے۔ کیونکہ اگر کوئی حدیث مخالفِ اجماع ہو تو وہ سزاوار قدح ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تجتمعُ امتی علی الضلالۃ — میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

اس سے اور اس طرح کی حدیثوں سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اجماع کی حیثیت دین میں حجّت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر لوگ اپنے مجادلات میں اجماع کو دلیل کے طور پر ذکر کیا کرتے تھے۔ لیکن صورت یہ ہوتی تھی کہ جدل کرنے والوں میں ایک اجماع کا دعوےٰ کرتا تھا۔ دوسرا اس کے دعوے کو قبول کرنے سے انکار کرتا تھا۔ اعتراض نفسِ اجماع پر نہیں تھا اس کے وجود کے تحقق پر تھا۔
اس طرح عناصرِ جدل کا ایک عنصر اجماع بھی بن گیا جس پر معین قضایا میں طرفین سلباً

یا ایجاباً تنازعہ کرتے تھے۔ مناظروں میں یہ تنازعہ اور بڑھا۔ بعض غلو پسند طبائع نے اسے دلیل بنالیا اور حجت قرار دے لیا۔

شافعی مناظرین فقہار کے مختلف مذہبی فرقوں سے اور ان کے انداز سے خوب واقف تھے عام اس سے کہ یہ فقہار غلو کے عادی ہوں یا میانہ روی کے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے جدال میں اجماع پر جھگڑتے رہتے تھے۔ چنانچہ یہ موضوع بھی ایک جدلی موضوع بن گیا اور پھر بحث و نظر کے دائرہ میں مستقل طور پر داخل ہوگیا۔

اجماع کی اصل قرآن کریم ہے

شافعی نے اجماع کا مبدا تلاش کر لیا۔ اس سے پہلے لوگ کتاب الٰہی سے اس کی اصل کی معرفت پر متوجہ ہوئے بغیر صرف حدیث نبوی کے پیش نظر اسس نام پر شیفتہ ہو گئے تھے۔

لیکن شافعی نے جب اس مسئلہ پر غور کیا تو اس کی اصل کتاب الٰہی سے ڈھونڈنا شروع کی اور ذیل کی آیت میں انہوں نے اپنا مقصود پا لیا :

وَمن یُشاقق الرّسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المومنین نولّهٖ ما تولّیٰ ونصله جهنم وساءت مصیرًا۔

یعنی :

ہدایت کے واضح ہونے کے بعد جس نے رسولؐ سے جھگڑا کیا۔ اور مومنین کے راستے کے علاوہ کسی دوسرے راستہ پر ہولیا اسے ہم جہنّم میں جھونک دیں گے اور وہ بڑی بُری جگہ ہے[1]۔

اثبات اجماع کے لیے مقاییس و موازین

حقائق شرعیہ کی روشنی میں شافعی اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اجماع حجت ہے۔ جب دیکھا کہ اس کے اعتراف کے بغیر چارہ نہیں۔ تو انہوں نے اس کے لیے بھی مقاییس اور موازین

---

(۱) یہ استدلال محل نظر ہے جس پر بعد میں گفتگو ہو گی۔

وضع کیے تاکہ بغیر برہان کے اگر کوئی اجماع کا دعویٰ کرے تو اس کا بطلان کیا جا سکے۔

کیونکہ شافعی نے یہ بھی محسوس کیا تھا کہ مجادلات میں دعوائے اجماع کے زیر سایہ اس کی کوئی علمی اساس قائم نہیں ہوئی ہے اور اگر مجادلین اور محامین کو یوں ہی چھوڑ دیا گیا تو اس سے علمی انار کی پیدا ہو جائے گی، اور استدلال فقہی ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا اجماع کا مرتبہ کتاب وسنت کے بعد قرار دیا۔ کیونکہ کتاب وسنت سے انکار کسی مسلمان کے لیے بھی ممکن نہیں۔

اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے

لیکن اجماع کی عملی حیثیت کے بارے میں یعنی اس کے تحقق وجود کے بارے میں شافعی کی رائے کچھ اور تھی۔ ایک علمی مناقشہ کے موقع پر انہوں نے فرمایا:

"اجماع کا دعویٰ خلاف اجماع ہے"

ایک اور مناظرہ میں اپنے حریف سے انہوں نے کہا:

"جب تم یہ کہتے ہو یہ اجماع ہے، تو ایک دوسرا اہل علم کہتا ہے یہ اجماع کیسے ہو سکتا ہے بلکہ تمہارے دعویٰ کی رو سے تو یہ اجماع ہر جہت سے اجماع اختلاف ہے۔"[1]

شافعی بعض امور میں اجماع کامل کے قائل تھے

شافعی بعض امور میں اجماع کے قائل تھے۔ ہر جہت سے وجود اجماع کے منکر نہیں تھے۔ ایک مناظرہ کے دوران میں حریف نے پوچھا:

"کیا اجماع آج تک ہوا بھی ہے؟ میں نے کہا الحمد للہ بہت سے مواقع پر۔ مثلاً جملہ فرائض میں اتنا کامل اجماع ہے کہ کوئی بھی اس سے لاعلمی کا اظہار نہیں کر سکتا۔"[2]

---

(۱) الام، ج ۶، ص ۱۵۸ (۲) الام، ج ۶، ص ۱۵۷

اس جگہ ہم اسی حد تک اکتفا کرتے ہیں۔ پھر جب اصول شافعی پر گفتگو آئے گی تو اس مسئلہ پر زیادہ تفصیل سے بحث کر سکیں گے۔(۱)

---

(۱) فقہ اسلامی میں اجماع ایک متفق علیہ اور اجماعی مسئلہ ہے۔ یعنی جہاں تک اجماع کی اہمیت اور حیثیت کا تعلق ہے کسی کو بھی اس کی بالادستی سے انکار نہیں ہے۔ سب اسے فیصلہ کن تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن جب اس کے حدود و نفاذ کا سوال سامنے آتا ہے تو معاً اختلاف پیدا ہو جاتا ہے اور ناقابلِ مفاہمت بن جاتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اجماع کو ایک خاص پیمانے سے ناپتا ہے۔

امام شافعی نے اس مسئلہ پر زیادہ گہرائی کے ساتھ غور و خوض کیا ہے۔ اور ایک حد تک اسے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ ہے اب تک گنجلک، اور مبہم سا ہے اس کے بہت سے گوشے اب تک صاف نہیں ہو سکے ــــ لیکن سچ پوچھیے تو یہ صرف لفظی بحث ہے۔ اسلام کا کوئی اصول ایسا نہیں ہے جو کتاب و سنّت سے طے نہ ہو چکا ہو اور اجماع کا محتاج ہو۔

(رئیس احمد جعفری)

مصادرِ فقہ اسلامی (۴)

عباراتِ نصُوص

فقہا کا اختلاف فکر و نظر

فقہا کا اختلاف فکر و نظر صرف ادلّہ کے انواع و مراتب اور ان کی قوت و شدت تک ہی محدود نہیں تھا بلکہ بہت زیادہ گہرا، اور سنگین اختلاف نصوص فقہیہ کے دلالات میں تھا۔ اس مناقشہ نے پیکار لفظی کی صورت اختیار کر لی تھی۔

مناظروں میں جب الفاظ اور ان کے مدلولات پر اختلاف شروع ہوتا تھا تو اختلاف کا دائرہ بہت زیادہ وسعت اختیار کر لیتا تھا، اور اس کے اطراف وجہات متنوع ہوتے تھے۔ یہ مناظرے بہت زیادہ برہمی اور اشتغال کا رنگ اختیار کر لیتے تھے۔ جب عربی کے بعض صیغوں کے تعیین معنی پر اختلاف شروع ہوتا تھا جو قرائن پر مبنی ہوتا تھا، اور جس کے مفہوم و معنی کی تعیین سنت یا عرف عرب سے کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔

محتمل المعانی الفاظ کے مفہوم کی تعیین

مثلاً فعل امر میں کئی معنی مشترک ہیں۔ اس لفظ سے جو معنیٰ مراد لیے جاتے ہیں وہ اباحت اور جواز پر بھی مشتمل ہیں۔ ارشاد و نصیحت پر بھی۔ اور از روئے امتحان و فضیلت کسی چیز کی طلب کے بھی۔ اور قسم و لزوم کے ساتھ کسی چیز کے طلب کے بھی۔

چنانچہ نص قرآنی یا نبوی میں جب یہ لفظ استعمال ہوتا ہے تو ان سارے معانی کو

محتمل ہوتا ہے اور معنی کی تعیین یا قرینۂ لفظی سے کی جاسکتی ہے یا کسی اثر سے یا تفسیر نبوی سے یا قرینۂ مقام و حال سے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا ۔

یعنی:

جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو۔

"شکار کرو" یہ حکم یعنی امر کا صیغہ ہے۔ یہ لفظ اباحت، ارشاد و نصیحت اور طلب کے معنی پر مشتمل ہے۔ اس جگہ کون سے معنیٰ مراد ہیں؟ یہ لفظ جب سے ملایا جائے گا تو قرینۂ لفظی سے ثابت ہو جائے گا کہ چونکہ احرام حج باندھنے کے بعد شکار کرنا حرام تھا، لہٰذا اب اسے کھول دینے کے بعد جائز ہوگیا۔ لہٰذا معلوم ہوگیا کہ اس جگہ مراد اباحت ہے۔ اسی طرح ہر صیغۂ امر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اور معلوم کر لیا جاسکتا ہے کہ اس سے درحقیقت کیا مراد ہے؟

امر و نہی کا مفہوم حقیقی کیونکر متعین ہو؟

لیکن یہ اصول بھی اختلاف سے خالی نہیں۔ ایک اختلاف تو قرائن اور ان کے مدلول کی قوت میں پیدا ہوتا ہے۔ جس قرینہ کو ایک آدمی تسلی بخش سمجھتا اور مطمئن ہو جاتا ہے۔ دوسرا اسے ناقابلِ قبول سمجھتا ہے اور نہیں مطمئن ہوتا۔ یہ اختلاف فہم نص جزئی میں ہوتا ہے۔

دوسرا اختلاف صیغۂ امر کے تعیین معنیٰ میں قاعدۂ عامہ کے سلسلہ میں ہوتا ہے جس میں اصل، طلب لازم ہوتی ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو، اصل اباحت و ارشاد ہوتی ہے۔ جب تک کہ طلب لازم یا غیر لازم کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

اسی طرح "نہی" کا معاملہ ہے۔ لفظ نہی تحریم، کراہت اور ارشاد تینوں معنوں پر محتمل ہوتا ہے۔ اصل مراد صیغۂ نہی سے کیا ہے اس کا تعین قرائن ہی سے کیا جاسکتا ہے کیونکہ نصوص جزئیہ میں علماء کا یہ اختلاف اس بات پر ہوتا ہے کہ آیا یہ نہی تحریمی ہے یا اس کے

خلاف بھی کوئی دلیل موجود ہے ؟

شرط منہی عنہ کا ارتکاب صرف گناہ ہے یا قابل فسخ ؟

اختلاف صرف دلالات نہی تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ اور زیادہ گہرا ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی عقد (نکاح) کسی خاص وصف منہی عنہ کے ساتھ باندھا جائے تو اسے قائم رکھا جائے گا یا باطل قرار دیا جائے گا ؟ آیا یہ شرط اس کا وجود باقی رکھے گی یا عقد قائم رکھے گا مگر شرط ساقط کر دے گی ؟ یا شرط منہی عنہ کے باعث عقد ہی فسخ ہو جائے گا ؟ اور اگر عقد کرنے والوں نے اسے فسخ نہ کیا تو گناہ گار ہوں گے ؟

حنفیہ کہتے ہیں عقد تو ہو جائے گا لیکن اس کا فسخ کر دینا واجب ہے۔ دوسرے مذاہب فقہی کے نزدیک عقد منعقد نہیں ہوگا۔

اسی طرح شارع نے ایک مخصوص حال میں طلاق سے منع کیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس حال میں طلاق دے دیتا ہے تو اس فعل کے گناہ ہونے کے باوجود سوال یہ ہے کہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں ؟ کیونکہ شارع کی طرف سے جب نہی وارد ہوئی ہے تو یہ طلاق کیوں نہ باطل قرار دی جائے ؟ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ طلاق تو واقع ہو جائے گی مگر طلاق دینے والا گناہ گار ہوگا۔ لیکن شیعہ حضرات کا مسلک یہ ہے کہ مورد نہی ہونے کے باعث طلاق واقع نہیں ہوگی۔

صحابہ بھی بعض الفاظ کی تعیین معنیٰ میں مختلف الرائے تھے

دلالات الفاظ مشترکہ کی تعیین میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ جیسا کہ صحابہ، پھر تابعین، پھر مجتہدین اس لفظ "قروء" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ قرآن میں وارد ہوا ہے :

وَالمطلقات یتربّصن بانفسھن ثلاث قروءٍ ا

یعنی :

طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک انتظار کریں۔

بعض صحابہ "قروء" کے معنی "طہر" کے لیتے ہیں بعض "حیض" کے۔ اختلاف صحابہ کے بعد تابعین اور مجتہدین بھی اس باب میں مختلف الرائے ہیں۔

ان موضوعات پر شافعی فقہا سے برابر مجادلہ کرتے رہے۔ جب وہ تدوین اصول استنباط کی طرف متوجہ ہوئے تو اس زمانہ میں یہ اختلافی مسائل غیر معمولی اہمیت کے حامل تھے۔ لیکن ان کی عربی دانی اور اسالیب عرب سے واقفیت نے یہ مشکل آسان کر دی۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح طور پر بتائیں گے۔

خلاصۂ کلام

ایک جائزہ

حضاراتِ قدیمہ کا امتزاج

یہ تھا شافعی رضی اللہ عنہ کا زمانہ!

وہ زمانہ جس میں دینِ جدید ـــــ اسلام ـــــ کے زیرِ سایہ حضاراتِ قدیمہ، ہند، فارس اور یونان کی تہذیبیں باہم روشناس ہوئیں۔ اور ان حضاراتِ متباینہ میں امتزاج پیدا ہوا۔

عقلی اور فکری اعتبار سے یہ عہد حد درجہ شادابی اور کامگاری کا زمانہ تھا۔

محدثین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث و اخبار کا صدق جانچنے کے اصول وضع کیے اور قاعدے مقرر کیے۔ وہ ضوابط اور مقاییس بنائے جن سے ثقاتِ رجال کی معرفت آسان ہوگئی۔ مرویات میں سے شاذ روایتیں الگ چھانٹ دیں۔ اس بات کی وضاحت کر دی کہ کون سی حدیثیں دین میں حجتِ صحیح کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور کون سی نہیں رکھتیں۔ پھر ان حدیثوں کی تدوین کی جو معیار کے لحاظ سے صحیح تھیں۔ اور مقتضائے مقاییس کے مطابق ان کے صدق کو مرجح قرار دیا۔

بیت الحرام مؤتمر علمی کی حیثیت سے

ان فرقِ مختلفہ میں سے ہر فرقہ اپنی رعایت کے لیے اور اپنے افکار و آرا کی نشر و اشاعت کے لیے راستہ بنا رہا تھا۔ ہر فرقہ اپنا ایک فقہی مذہب رکھتا تھا جس کے

لیے مناظرے بھی ہوتے تھے۔ اور جدال بھی اور کتاب وسنت سے دلیلیں لائی جاتی تھیں
شافعی کا اختلاط ان تمام فرقوں سے تھا۔ وہ ہر ایک سے بحث کرتے، مناقشہ کرتے
مناظرہ کرتے اور دلائل فقہی کو استوار کرتے، اور ادلۂ مذہبی کو واضح کرتے۔ علماء وقت کے
پاس جو کچھ تھا اسے پرکھتے اور ہر صالح چیز قبول کر لیتے۔ جہاں حجت نظر آتی اسے لے لیتے
گروہ فقہا و محدثین کے یہ علماء ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہوتے تھے
طلب حدیث کے لیے دور دراز مقامات کا سفر کرتے۔ حصول فقہ کے لیے نزدیک
و دور کی پروا نہ کرتے۔ ہر جگہ پہنچتے۔ طلب قرآن کے لیے ہر در پر دستک دیتے۔ ہر بارگاہ
علم کا دروازہ کھٹکھٹاتے۔

شافعی ان سے ملتے رہتے تھے خصوصاً بیت الحرام میں جو ایک طرح کی علمی کانفرنس
کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور جہاں دور و نزدیک ہر جگہ کے علماء آتے رہتے تھے۔ یہ ملاقات
زیادہ نتیجہ بخش ثابت ہوتی۔ یہاں تبادلۂ فکر وخیال کے زیادہ بہتر مواقع میسر تھے۔ انظار
علمیۂ مختلفہ سے شناسائی کی جملہ سہولتیں حاصل تھیں۔ صحیح اور تسلیم آراء کو پرکھنے کے لیے
مناظرے بھی ہوتے۔ نشأۃ اولیٰ کے دور میں حرم مکی شافعی کا مرکز تھا۔

تدوین سنت اور تدوین فقہ

یہاں فقہاء رائے اور فقہاء حدیث کا جھگڑا بھی ہوتا۔ طلب حقیقت کے لیے
ان کے باہم مناظرے ہوتے۔ اور بظاہر جن کے ملنے کا کوئی امکان نہ تھا وہ یہاں آکر
اس طرح گھل مل جاتے کہ فقہاء حدیث رائے کو استعمال کرنے لگتے۔ اور فقہاء رائے اپنی
رائے کو حدیث کے معیار سے پرکھنے لگتے۔ اور پھر تلاش وجستجو کے بعد اپنی رائے کو
حدیث صحیح سے ہم آہنگ کر لیتے یا اپنے بعض آراء سے حدیث کا علم ہو جانے کے
بعد رجوع کر لیتے۔

خلفائے راشدین کے دور میں جو صحابہ مختلف دیار و امصار میں منتشر ہو گئے تھے
ان کا علم بھی مختلف شہروں میں ان کے ساتھ ساتھ پہنچا۔ اور پھیلا۔ پس فقہاء بلدان انہی
صحابہ کے علم کے وارث تھے۔ ہر فقیہ اپنی نزعت اور میلان کے مطابق ان افکار وآرا

کو قبول کرنا یا جو امر زیادہ مدلّل نظر آتا اسے اختیار کر لیتا۔ یا جو بات عصر و ماحول سے زیادہ مطابق ہوتی اسے تسلیم کر لیتا۔

پھر تدوین سنّت کے بعد تدوین فقہ کا مرحلہ شروع ہوا۔ اور اس کی تعلیم و تدریس اور نقد و تمحیص کی باری آئی۔ وہ بات فوراً قبول کر لی جاتی جو کتاب و سنّت سے زیادہ قریب ہوتی۔

شافعی کے مواہب اور قوت علم و مطالعہ

اس عصر میں مناظروں کی بھی بہت کثرت رہی۔ حقیقی اور مفروضہ مسائل پر فتوے مرتب ہوئے۔ وہ اصول عالم وجود میں آئے جن کی روشنی میں احکام فرعیہ کی تفریع ممکن ہو گئی۔ اس راستہ کی تشکیل آسان ہو گئی جو واجب الاتباع ہو۔ مناظرات ہی کے باعث اصول استنباط اور استدلال فقہی کے مقاییس اور موازین بن گئے۔ پھر یہ بحثیں بھی چلیں کہ کس طرح کی حدیثیں واجب الاخذ ہیں؟ کیا حدیث متصل کے ساتھ حدیث مرسل بھی قبول کی جا سکتی ہے؟ یا حدیث مرسل ناقابلِ قبول، اور صرف حدیث متصل قابل قبول ہے؟ پھر یہ کہ کتاب کے مقابلہ میں سنّت کا مقام کیا ہے؟ آیا سنت سے صرف تبیین قرآن کا کام لیا جا سکتا ہے یا قرآن کے احکام پر اس سے زیادتی ہو سکتی ہے؟ اور یہ کہ سنت بعض احکام قرآنی کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ پھر نسخ پر بحث و مناقشہ کا بازار گرم ہوا کہ نسخ کب، کس طرح اور کیونکر ممکن ہے؟

یہ تھے وہ مسائل اور مباحث جن پر جدل و مناقشہ کا سلسلہ جاری رہتا۔

شافعی اسی عہد میں نمودار ہوئے۔ انہوں نے مناظروں میں بھی حصہ لیا۔ اور اس طرح جو ثروت علمیہ عظیمہ پیدا ہو گئی تھی اس سے بھی فائدہ اٹھایا۔ کیونکہ ان کی قوتِ علم و مطالعہ اور مواہب نے ان میں غیر معمولی صلاحیت پیدا کر دی تھی۔ غرض ان اسلحہ سے مسلّح ہو کر ایک ہاتھ میں اپنے افکار، اور ایک ہاتھ میں اپنا مذہب فقہی لے کر وہ میدان میں اترے[1]۔

---

(۱) امام شافعی سے پہلے جو ائمہ ــــ مثلاً امام ابو حنیفہ اور امام مالک وغیرہ ــــ گزرے، ان کے عہد میں بہت سے فقہی اور فقہی فنون عالم تکوین میں تھے یعنی بن رہے، ایک باضابطہ، منظم، اور مرتب صورت (باقی اگلے صفحہ پر)

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ)

ابھی انھوں نے نہیں اختیار کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے عہد کی اصطلاحات بعد کے عہد کی اصطلاحات سے ہم لفظی کے باوجود معناً مختلف اور کہیں کہیں متضاد اور متبائن ہیں۔

لیکن امام شافعی کو ایک سہولت یہ حاصل تھی کہ ان کے عہد میں یہ مرحلہ سر ہو چکا تھا۔ اور فنونِ علمی بڑی حد تک مرتب، منظم اور مدوّن ہو چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام صاحب جن اصطلاحات کو اپنے بیان و کلام میں لاتے ہیں وہ حقیقی معنی میں وہی اصطلاحیں ہیں جو مروّج ہیں۔

(رئیس احمد جعفری)

عہدِ شافعی کے فرقِ اسلامیہ (۱)

شیعہ

اسلام کا سب سے قدیم فرقہ

اسلامی فرقوں میں سب سے قدیم فرقہ شیعہ ہے۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد آخر میں اس سیاسی مذہب کا ظہور ہوا۔ پھر علی رضی اللہ عنہ کے دور میں یہ پھولا پھلا۔ اور نشو ونما حاصل کی۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب لوگوں سے مختلط ہوئے تو ان کے مواہب اور قوتِ دینی و علمی نے لوگوں کو مسحور کر لیا۔ عوام کی اس بے پناہ عقیدت نے غلو پسند طبائع کو موقع فراہم کیا اور انہوں نے عوام میں اپنے فرقہ کو پھیلانا شروع کر دیا۔

پھر جب امویوں کا دور شروع ہوا اور وہ علویوں پر مظالم ڈھانے لگے تو طرح طرح کے مصائب کا تواتر اور رنج دل اثر کیے بغیر نہیں رہا۔ عوام کے دلوں میں اس خاندان سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ بھڑک اٹھی اور لوگ علیؓ اور ان کی اولاد کو شہید ستم سمجھنے لگے۔ اس طرح نطاق مذہب شیعی میں وسعت پیدا ہوئی، اور ان کے حامیوں اور انصار کی تعداد یوماً فیوماً بڑھنے لگی۔

مذہب شیعہ کا بنیادی اصول

شیعی مذہب کا اساسی اور بنیادی اصول یہ ہے:

"امامت کا تعلق مصالح امت سے نہیں ہے کہ وہ امت کی صوابدید پر قائم کی جائے، اور امام امت کے افراد کی رائے کے مطابق منتخب ہو، بلکہ

امامت ایک دینی رکن ہے۔ قاعدۂ اسلام ہے۔ کوئی نبی اس سے اغفال نہیں برت سکتا۔ نہ اسے امت کو تفویض کر سکتا ہے۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ امت کے لیے ایک امام متعین کر جائے۔ اور وہ امام کبائر و صغائر سے معصوم ہو۔"(۱)

تفضیل علیؓ کا عقیدہ

اس اصول کی روشنی میں علیؓ ابن ابی طالب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلیفہ مختار تھے۔ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ تبارک وتعالیٰ علیہم میں سب سے افضل تھے۔

بعض سابقین صحابہ اور بعض بنو امیہ بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے

یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ جملہ صحابہ پر تفضیل علیؓ کے صرف شیعہ ہی نہیں قائل تھے بلکہ بعض سابقین صحابہ کی رائے بھی یہی تھی۔ مثلاً عمار بن یاسرؓ، مقداد بن الاسودؓ، ابو ذر غفاریؓ، سلمان الفارسیؓ، ابی بن کعبؓ، حذیفہؓ، بریدہؓ، ابوایوبؓ، سہل بن حنیفؓ، عثمان بن حنیفؓ، ابوالہیثمؓ، خزیمہ بن ثابتؓ، ابوالطفیل عامر بن واثلہؓ، عباس بن عبدالمطلبؓ، اور ان کے صاحبزادگان اور جملہ بنو ہاشم، شروع شروع میں زبیر بھی اس کے قائل تھے بعد میں ان کا خیال بدل گیا۔ خود بنی امیہ میں کئی ایسے لوگ تھے جو دوسرے صحابہ پر تفضیل علیؓ کے قائل تھے۔ مثلاً خالد بن سعید بن العاصؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ۔

شیعوں کے مختلف درجات

اپنے عقیدہ کے لحاظ سے شیعہ مختلف درجات رکھتے تھے۔ بعض ان میں علیؓ اور ابنائے علیؓ کے بارے میں غیر معمولی طور پر غلو پسند تھے۔ بعض ان میں میانہ رو اور اعتدال پسند تھے۔

جو لوگ اعتدال پسند تھے۔ جو بقیہ صحابہ پر تفضیل علیؓ کے تو قائل تھے لیکن کسی کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ ابن ابی الحدید نے گروہ معتدلین کے بارے میں کہا ہے:

"اس مسئلہ میں اصحاب نجاۃ و خلاص و فوز تو وہ لوگ تھے جنہوں نے میانہ روی

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون (۲) شرح نہج البلاغۃ لابن الحدید

اختیار کیا۔ لیکن ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ علیؓ آخرت میں افضل الخلق ہمنزلت کے اعتبار سے جنت میں سب سے اعلیٰ اور دنیا میں افضل الخلق تھے۔ وہ غیر معمولی اور گوناگوں خصائص، مزایا اور مناقب کے حامل تھے۔ جس شخص نے ان سے دشمنی کی، یا جنگ کی، یا بغض رکھا، وہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کا دشمن ہے۔ اور کفار و منافقین کے ساتھ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ البتہ توبہ کرلے اور حُب اور ولائے علیؓ پر مرے تو دوسری بات ہے۔

باقی رہے وہ افاضل مہاجرین و انصار جنہوں نے علیؓ سے پہلے مسندِ خلافت پر تمکین اختیار کی۔ تو اگر علیؓ نے ان کی امامت کا انکار کیا ہوتا، یا ان کے خلاف برہمی اور غضب کا اظہار کیا ہوتا، یا ان کے کسی فعل سے اظہارِ ناراضی کیا ہوتا۔ خواہ تلوار بے نیام کر کے یا اپنی طرف دعوت دے کر، تو بے شک ہم کہتے کہ وہ ہلاک ہوئے کیونکہ غضب رسولؐ کے مورد بنے، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ۔ — اے اللہ، جو علی سے محبت رکھے تو اس سے محبت کر، جو علی سے عداوت کرے تو اسے دشمن رکھ۔

رسول اللہؐ نے علیؓ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ:

حربک حربی وسلمک سلمی۔ — تم جس سے جنگ کرو اس سے میری جنگ ہے۔ تم جس سے صلح کرو اس سے میری صلح ہے۔

علیؓ سے یہ بھی ارشاد رسولؐ ہے کہ:

لا یحبک الا مومن ولا یبغضک الا منافق۔ — تجھ سے محبت کرنے والا مومن اور بغض رکھنے والا منافق ہے۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علیؓ اپنے سے پہلے کے خلفا سے راضی رہے۔ ان کی امامت قبول کی۔ ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔ ان کے پیچھے نماز پڑھی۔ ان سے رشتہ و پیوند

سے تعلقات قائم کیے۔ پھر ہم کس طرح ان (خلفائے ثلاثہ) کے خلاف لب کشائی کر سکتے اور ان پر اعتراض و طعن کر سکتے ہیں؟ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب علیؓ نے معاویہ سے برأت اختیار کی تو ہم نے بھی ان سے برأت اختیار کر لی۔ جب انہوں نے لعنت کی، ہم نے بھی لعنت کی۔ جب انہوں نے اہل شام کے ضلال اور وہاں کے موجود صحابہ مثلاً عمرو بن العاص، اور عبداللہ (ان کے بیٹے) وغیرہ کے خلاف گمراہی کا حکم لگایا۔ تو ہم نے بھی ان کے ضلال کا حکم لگایا۔ حاصل کلام یہ کہ ہم علیؓ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رتبۂ نبوّت کا امتیاز مانتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ ہر فضل میں دونوں کو برابر کا شریک گردانتے ہیں۔ ان اکابر صحابہ پر ہم بالکل طعن نہیں کرتے جن کے بارے میں طعن علیؓ کی روایت ہمارے نزدیک نادرست ہے۔ ہم ان کے ساتھ وہی رویہ رکھتے ہیں جو علی علیہ السلام نے ان کے ساتھ رکھا تھا۔[1]

شیعوں کا غالی طبقہ

لیکن شیعوں کا غالی اور انتہا پسند طبقہ وہ ہے جو علیؓ کو مرتبۂ نبوّت سے بھی اونچا درجہ دیتا ہے۔ چنانچہ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ درحقیقت نبوّت علیؓ کے لیے تھی لیکن جبریل سے غلطی سرزد ہوئی اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (پروانۂ نبوّت لے کر) پہنچ گئے۔[2] بعض نے علیؓ کو مرتبۂ الوہیت تک پہنچا دیا۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ خدا نے علیؓ اور ابنائے علیؓ میں حلول کر لیا تھا۔ یہ قول بالکل ویسا ہی ہے جیسا نصاریٰ کا قول عیسٰے کے لیے۔ بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ ہر امام میں خدا حلول کرتا ہے اور پھر یہ الوہیت ایک امام سے دوسرے میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔

شیعوں کے مختلف گروہ اور ان کے عقائد

شیعوں کی بڑی جماعت اس کی قائل ہے کہ امام آخر مرے نہیں زندہ ہیں جب

---

(۱) شرح نہج البلاغہ (۲) اس فرقہ کو غرابیہ کہتے ہیں

وہ واپس آئیں گے تو زمین کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے، جو ظلم وجور سے بھر چکی ہوگی۔
ایک گروہ شیعہ کا یہ خیال ہے کہ علیؓ بن ابی طالب زندہ ہیں۔ ان کا انتقال نہیں ہوا۔
یہ گروہ سبئیہ کہلاتا ہے۔
ایک دوسرا گروہ ہے جو کہتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ زندہ ہیں اور مقام رضوی میں ہیں جہاں
ایک اور گروہ ہے جو کہتا ہے کہ یحییٰ ابن زید کو پھانسی نہیں دی گئی نہ وہ قتل کیے گئے بلکہ وہ زندہ ہیں۔
اثنا عشریہ کا قول ہے کہ بارھویں امام محمد بن الحسن العسکری تھے۔ یہی مہدی ہیں وہ اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے اور وہیں سے غائب ہو گئے۔ آخری زمانہ میں برآمد ہوں گے اور دنیا کو عدل سے بھر دیں گے چنانچہ یہ لوگ ان کی آمد کا انتظار کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بعد نماز مغرب تہ خانہ کے دروازے پر گھوڑا لے کر پہنچتے ہیں اور ان کا نام لے کر انہیں پکارتے ہیں۔ اور دعوتِ خروج دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ تارے جھلملانے لگتے ہیں۔ پھر یہ واپس آتے ہیں اور دوسرے روز پھر یہی کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا قول ہے کہ امام آخر کا انتقال تو ہو گیا لیکن وہ از سرِ نو زندہ ہو جائیں گے اور اس دعوے کا استشہاد قرآن کریم کے قصۂ اصحاب کہف سے کرتے ہیں۔[1]
شیعوں کا ایک طائفہ مذکورۂ بالا آراء کے ساتھ ساتھ ایسے آراء کا بھی حامل ہے جو دین کے لیے اور پوری نسل کے لیے ایک مفسدہ اور اجتماعی خطرہ ہے۔ انہوں نے شراب، مردار، اور نکاح محارم کو جائز کر رکھا ہے۔ تاویل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:

لیس علی الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات جناحٌ فیما طعموا اذا ما اتقوا واٰمنوا وعملوا الصالحات۔

یعنی:

---

(۱) مقدمۂ ابن خلدون بتصرف

"جو لوگ ایمان لے آئے اور جنھوں نے نیک اعمال کیے۔ ان پر جو کچھ وہ کھاتے ہیں کوئی حرج نہیں جب کہ وہ متقی، مؤمن اور صالح رہیں۔"

ان کا یہ خیال بھی ہے کہ قرآن میں مردار، خون اور لحم خنزیر کی جو تحریم وارد ہوئی ہے وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے بغض رکھنا لازم ہے۔ مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، اور معاویہؓ۔ اور قرآن میں جو فرائض کے احکام ہیں وہ کنایہ ہے ان لوگوں کی طرف جن سے محبت اور موالات لازم ہے۔ مثلاً علیؓ، حسنؓ، حسینؓ، اور ان کی اولاد[1]۔

شیعیت کی اصل یہودیت ہے یا فارسیت؟

بہرحال یہ حقیقت ہے کہ شیعوں کے ہاں آرار مختلفہ کا امتزاج بکثرت ہے اور افکار غیر ان کے ہاں وافر طور پر ملتے ہیں۔ ان کے ہاں اوہام کثیرہ اور خواطر باطلہ بہت زیادہ ہیں۔ جو ملل قدیمہ سے ماخوذ ہیں۔ جنہیں انہوں نے اسلام کا لباس پہنا دیا ہے۔ حد یہ ہے کہ عقیدۂ توحید تک جو اسلام کا نہایت صاف اور واضح عقیدہ ہے ان کے ہاں تنگ سے تنگ تر دائرہ میں مقید ہوگیا ہے۔

بعض دانشوران یورپ کے خیال میں شیعیت کی اصل میں مختلف الآراء ہیں۔ کیونکہ ان کے بعض مبادی اسلام میں دخیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پروفیسر ولموسن کا خیال ہے کہ شیعی یہودیت سے نکلا ہے[2]۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ اس فرقہ کا بانی اور مؤسس عبداللہ بن سبا یہودی تھا۔ پروفیسر ڈوزن کے نزدیک شیعیت کی اصل فارسی ہے۔ عرب آزادی اور حریت کے خوگر تھے۔ فارسی بادشاہت کے۔ خلیفہ کا انتخاب ان کی نگاہ میں کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔ ان کے نزدیک سیدھی سی بات یہ تھی کہ محمدؐ کا انتقال ہوگیا۔ ان کے کوئی لڑکا نہیں تھا۔ لہٰذا اس مسند کے سب سے زیادہ سزاوار ان کے ابن عم علیؓ بن ابی طالب تھے۔ پس جن نے ان کے مقابلہ میں خلافت حاصل کی، مثلاً ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور بنو امیہ یہ سب غاصب تھے جنھوں نے مستحق سے اس کا حق چھینا۔

---

(۱) الملل والنحل للشہرستانی، والخطط للمقریزی (۲) یہ رائے شعبی کی بھی ہے جیسا کہ عقد الفرید میں ہے۔

فارسی لوگ بادشاہ کو ایک طرح کا درجۂ الوہیت دینے کے عادی تھے۔ چنانچہ یہی بات وہ علیؓ اور ان کی ذریت کے لیے بھی کہنے لگے۔ ان کا قول ہے کہ اطاعت امام واجب ہے اور اس کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے[1]۔

وان کا کلوئن کا قول ہے کہ مذاہب شیعہ قدیم ایشیائی عقائد سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً بودھ مت اور مانویت وغیرہ سے[2]۔

دوسرے مذاہب کے عقائد بھی شیعوں نے داخل کر لیے

بہرحال یہ بات شک وشبہ سے بالا ہے کہ آل بیت کی تقدیس میں انتہا تک پہنچ جانے کے باوجود ایشیا کے متعدد مذاہب کے افکار وخیالات کو شیعہ فرقہ نے اپنا لیا ہے۔

چنانچہ غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ تناسخ کا مسئلہ اس فرقہ نے مذاہب ہندیہ سے لیا ہے جن میں یہ ہے کہ ایک انسان کی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ یہی شیعہ اپنے ائمہ کے بارے میں کہتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ امام کی روح بعد کے آنے والے امام میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ چنانچہ مسیحیت اور برہمنیت قدیمہ سے انہوں نے حلول کا مسئلہ بھی لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ جسم انسانی میں حلول کر لیتا ہے۔

اسی طرح تحقیق وتفحیص سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہودی مذہب کی بہت سی چیزیں شیعہ فرقہ نے اپنائی ہیں۔

بعض عقائد میں شیعوں اور صوفیوں کا اشتراک

ابن حزم نے اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شیعوں کا یہ عقیدۂ رجوع ائمہ درحقیقت یہودیت سے لیا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"یہ عقیدہ شیعوں نے دراصل یہودیوں سے لیا ہے۔ یہود کا عقیدہ ہے کہ الیاس علیہ السلام اور فنحاس بن العازار بن ہارون علیہ السلام زندہ ہیں اور اب بھی موجود ہیں۔ یہی مسلک بعض صوفیہ نے بھی اختیار کر لیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ خضر اور

---

(۱) فجر الاسلام، للاستاذ احمد امین بک (۲) السیادۃ العربیہ

الیاس علیہم السلام اب تک زندہ ہیں۔ ان کا یہ خیال بھی ہے کہ الیاس قلوات میں اور خضر روج و ریاحین میں ہیں اور جب ان کا ذکر کیا جائے فوراً آموجود ہوتے ہیں۔"[۱]

شیعہ عقائد میں قدیم ملتوں کے افکار کا امتزاج

تصریحات و تحریرات بالا سے یہ بات واضح ہو گئی کہ شیعہ فرقہ میں بہت سی قدیم ملتوں، دینوں اور فکروں کا امتزاج ہو گیا۔ جنہوں نے حلقۂ اسلام میں اس لیے شرکت کی تھی کہ اس میں فساد پیدا کریں اور اس کے عقائد صافی میں ایسی چیزیں شامل کر دیں جو اس کی روح اور اساس سے نہ ہم آہنگ ہیں، نہ مطابقت رکھتی ہیں۔ یا اس کی توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گو انہوں نے اخلاص سے اسلام قبول کیا، لیکن جس ماحول میں ان کی تربیت اور نشوونما ہوئی تھی اسلام میں داخل ہونے اور اسے قبول کرنے کے بعد بھی اس قدیم نزعت اور میلان سے رستگاری نہ ہو سکی ——— اسلام قبول کرنے کے بعد بھی نہیں۔

گزشتہ صفحات میں مختصر طور پر ہم نے احوالِ شیعہ بیان کر دیے ہیں۔ اب ہم شیعوں کے بعض مشہور فرقوں کی تاریخ، نشوو ارتقاء پر گفتگو کریں گے تاکہ اس فرقہ کے تمام ادوار نظر کے سامنے آجائیں۔

شیعہ فرقے (۱)

فرقہ سبیہ یا سبائیہ

عبداللہ بن سبا

یہ لوگ عبداللہ بن سبا کے متبعین میں سے ہیں۔ عبداللہ بن سبا حیرہ کا رہنے والا اور یہودی تھا۔ اس کی ماں حبشن تھی۔ اسی لیے اسے "ابن السوداء" بھی کہتے ہیں۔ عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف پروپیگنڈا کرنے والوں اور محاذ قائم کرنے والوں میں یہ سب سے پیش پیش تھا۔ اس نے مسلمانوں میں اپنے فتنہ انگیز اور فساد انگیز احکام پھیلانے کی بڑی کوشش کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عقیدت کے پردے میں اس نے بڑے گمراہ کن خیالات کی نشر و اشاعت کی۔

عبداللہ بن سبا کے فساد انگیز افکار

اس نے سب سے پہلے مسلمانوں کے دل میں یہ خیال راسخ کرنے کی کوشش کی کہ میں نے تورات میں پڑھا ہے کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے۔ لہذا علی رضی اللہ عنہ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے وصی تھے اور اوصیاء میں سب سے بہتر اور برتر وہی تھے۔ جس طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء میں سب سے بہتر تھے۔

پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہت جلد پھر دنیا میں واپس آئیں گے اور استدلال میں قرآن شریف کی یہ آیت پیش کی:

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ۔

یعنی: جس نے تم پر قرآن فرض کیا ہے وہی تمہیں معاد تک کھینچ کر لے جائے گا۔

پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ علی رضی اللہ عنہ مقام الوہیت پر فائز ہیں۔

عبداللہ بن سبا[1] کے اس عقیدہ کی اطلاع جب علی رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو انہوں نے اسے قتل کر دینے کا ارادہ کیا۔ لیکن عبداللہ بن عباسؓ نے منع کیا اور کہا:

"اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے ساتھی آپ کے خلاف بھڑک اٹھیں گے اور آپ اہل شام سے پھر مقابلہ کرنے کے لیے پابہ رکاب ہیں۔"

چنانچہ اس مشورہ کے بعد علیؓ نے عبداللہ بن سبا کو ساباط مدائن میں جلاوطن کر دیا۔[2]

ابن سبا کا ایک اور عجیب و غریب دعوے

پھر جب حضرت علیؓ قتل ہوئے تو عبداللہ بن سبا نے ایسے خیالات پھیلانا شروع کیے جو اور زیادہ فساد انگیز تھے۔ مثلاً:

علیؓ مقتول نہیں ہوئے بلکہ لوگوں کو دکھانے کے لیے شیطان ان کی صورت پر آگیا۔

---

(۱) ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی کتاب "الفتنۃ الکبریٰ" میں جو تمام تر تاریخ کی روشنی میں لکھی گئی ہے۔ عبداللہ بن سبا کے وجود سے انکار کیا ہے۔ (رئیس احمد جعفری) (۲) حضرت علیؓ نے دین و مذہب اور حق و صداقت کے معاملہ میں کبھی مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی پر عمل نہیں کیا مسند خلافت پر جب وہ فائز ہوئے اور امیر معاویہ کو معزول کرنے کا فیصلہ کیا تو ان کے مشیروں نے مشورہ دیا کہ اس نازک مرحلہ پر امیر معاویہ کا معزول کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ ان کے پاس قوت ہے اور وہ حجاز سے دور شام میں بیٹھے اپنے تمام انتظامات مستحکم کر چکے ہیں۔ اگر انہیں ان کے عہدے پر بحال رکھا جائے تو بے تامل وہ بیعت کر لیں گے۔ اور پھر ان کی طرف سے کوئی خطرہ باقی نہیں رہے گا۔ لیکن حضرت علی نے اس مشورہ کو تسلیم نہیں کیا۔ اور عزل معاویہ کا اعلان کر دیا۔ عبداللہ بن سبا کا جرم تو امیر معاویہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ سنگین اور ناقابل معافی تھا۔ جب حضرت علیؓ نے امیر معاویہ کے ساتھ مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار نہیں کی جن کے منہ سے کبھی کوئی کلمۂ کفر نہیں نکلا تھا تو پھر وہ ایسے شخص کے ساتھ کیونکر مصلحت اور مفاہمت کی پالیسی اختیار کر سکتے تھے جو علی الاعلان کفر جلی کا ارتکاب کر رہا تھا۔ اس کی سزا قتل کے سوا (بصورت عدم توبہ) کچھ نہیں ہو سکتی تھی اور اگر حضرت علیؓ کے علم میں عبداللہ بن سبا کا یہ مبینہ عقیدۂ کفر آتا تو وہ اسے قطعاً قتل کر دیتے۔ جلاوطنی کا سوال ہی نہیں تھا۔ حضرت ابن عباسؓ جیسے "حبر الامت" کے بارے میں بھی یہ یقین کرنا دشوار ہے کہ وہ ایسا مشورہ دے سکتے تھے۔

(رئیس احمد جعفری)

علیؓ آسمان پر چڑھ گئے جس طرح عیسٰی بن مریم علیہ السلام آسمان پر چڑھ گئے تھے جس طرح یہود و نصاریٰ قتل عیسٰی کے دعویٰ میں جھوٹے تھے، اسی طرح خوارج قتل علی کے دعویٰ میں جھوٹے ہیں۔ یہود و نصاریٰ نے جس طرح ایک شخص کو جو عیسٰی سے مشابہ تھا مصلوب دیکھا۔ اسی طرح قتل علی کا دعویٰ کرنے والوں کو قتیل بصورت علی نظر آیا اور انہوں نے گمان کر لیا کہ یہ علی ہیں حالانکہ وہ آسمان پر صعود کر گئے۔ بادل کی گرج علی کی آواز ہے اور بجلی کی چمک علی کا تبسم۔"

چنانچہ سبائیوں میں سے جب کوئی بادل کی گرج سنتا تو کہہ اٹھتا،

السلام علیک یا امیر المومنین ـ!"

"عمر بن شرجیل کہتے ہیں کہ جب ابن سبا سے کہا گیا کہ علیؓ قتل ہو گئے تو اس نے کہا، اگر کسی تھیلی میں رکھ کر تم ان کا دماغ ہمارے پاس لے آؤ، تب بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کریں گے۔ جب تک وہ آسمان سے نازل نہ ہوں کس طرح مر سکتے ہیں[1]۔"

---

(۱) الفرق بین الفرق، لعبد القاہر البغدادی۔

"فرقِ اسلامی کی تاریخ، جہاں اپنے اندر عبرت و موعظت کی بہت سی داستانیں پوشیدہ رکھتی ہے، وہاں ایک عجیب بات یہ ہے کہ گو، بہت سے بزرگوں نے یہ تاریخ لکھنے کی کوشش کی، اور بہتوں نے پوری عرق ریزی اور جانکاہی کے ساتھ لکھی تھی، لیکن کوئی ایسی تاریخ آج تک مرتب نہیں کی جا سکی جو بے لاگ، غیر جانبدارانہ، اور تحزب سے بری ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر فرقہ کے ساتھ کچھ مخصوص جذبات تائید یا مخالفت محبت یا نفرت، بے گانگی یا یگانگت کے نسلی اور موروثی طور پر، بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں غیر شعوری اور غیر محسوس طور پر چلے آرہے ہیں۔ ہر تحریر میں کسی نہ کسی حد تک یہ اپنی جھلک دکھاتے ضرور ہیں۔

ضرورت اس کی ہے کہ فرقِ اسلامیہ کی تاریخ اس طرح مرتب کی جائے کہ جو فرقے موجود اور باقی ہیں وہ خود دیانت داری کے ساتھ اس موضوع پر، مناظرانہ رنگ سے الگ رہتے ہوئے قلم اٹھائیں۔" (رئیس احمد جعفری)

شیعہ فرقے (۲)

فرقہ کیسانیہ (۱)

مختار بن عبید الثقفی

اس فرقہ کے لوگ مختار بن عبید الثقفی کے پیرو ہیں۔ پہلے یہ شخص خارجی تھا۔ پھر علی رضی اللہ عنہ کا شیعہ بن گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت آیا جب حسین رضی اللہ عنہ سے پہلے مسلم بن عقیل یہاں تشریف لائے تھے۔ تاکہ یہاں کے حالات و کوائف سے آشنا ہوں اور اپنے ابن عم کو ان کی اطلاع دیں۔ اس موقع پر عبید اللہ بن زیاد ثقفی نے اسے گرفتار کیا۔ مارا پیٹا، اور قتلِ حسینؓ کے واقعہ تک اسے محبوس رکھا۔ پھر اس کے بہنوئی عبد اللہ بن عمر نے سفارش کی تو رہا کر دیا۔ لیکن شرط یہ عائد کی کہ فوراً کوفہ سے چلا جائے۔ چنانچہ کوفہ سے نکل کر یہ حجاز روانہ ہوا۔ راستہ میں اس نے کہا:

> "وہ وقت جلد آنے والا ہے جب میں شہید مظلوم و مقتولِ جفا، سید المسلمین اور ابن بنتِ سید المرسلین، حسینؓ بن علیؓ کے خونِ ناحق کا بدلہ لوں گا۔ خدا کی قسم

---

(۱) اس فرقہ کی نسبت "کیسان" کی طرف ہے۔ کہا جاتا ہے یہ علی رضی اللہ عنہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ محمد بن الحنفیہ کا شاگرد تھا۔ بعض کے نزدیک یہ جبلہ کا آزاد کردہ غلام ابوعمرہ تھا۔ جبلہ مختار ثقفی کا محافظ تھا ـــ روایت ہے کہ محمد ابن الحنفیہ نے اس شخص کے لیے "مختار" کا خطاب ولقب مرحمت کیا تھا ـــ شہرستانی نے "الملل والنحل" میں اتباع مختار کو فرقہ غیر کیسانیہ قرار دیا ہے لیکن کہا ہے کہ مختار بعد میں کیسانی شیعہ بن گیا تھا کیونکہ اس نے یہ مسلک قبول کر لیا تھا۔

قتلِ حسینؓ کی پاداش میں ان سے بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کو قتل کروں گا جتنے یحییٰ ابن زکریا کے قتل کے سلسلہ میں مارے گئے تھے۔"

خونِ حسینؑ کا بدلہ لینے کا اعلان

مکہ میں جانے کے بعد مختار، ابن زبیرؓ کے ساتھ شامل ہو گیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ ان کے ساتھ مل کر اہل شام سے لڑا۔ پھر یزید کی موت کے بعد کوفہ واپس آ گیا، اور لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا:

"وصی کے بیٹے، مہدی وقت نے مجھے تمہارے پاس اپنا امین اور وزیر بنا کر بھیجا ہے، اور مجھے حکم دیا ہے کہ ملحدین کو قتل کر دوں اور اہل بیت رسولؐ کے خون کا بدلہ لوں، اور ضعیفوں اور کمزوروں کی پاسبانی اور امداد و اعانت کرتا رہوں۔"

مختار کی لن ترانیاں

کہا جاتا ہے کہ مختار کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا۔ جو خونِ حسین رضی اللہ عنہ کے ولی تھے، چونکہ محمد رضی اللہ عنہ لوگوں کے دلوں میں غیر معمولی عزت اور منزلت رکھتے تھے اور عوام کو ان سے بے پناہ عقیدت تھی کیونکہ جیسا کہ شہرستانی کا قول ہے علمی اعتبار سے بھی ان کا پایہ بہت اونچا تھا۔ اور معرفت کے وہ منزل شناس تھے۔ ساتھ ہی ساتھ مفکر بھی تھے۔ دوررس عواقب تک ان کی نظر فوراً پہنچ جاتی تھی۔ ان کے والد امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ نے انہیں ملاحم کی۔ یعنی بعد میں رونما ہونے والے واقعات و حوادث کی خبر دیدی تھی۔ لہذا محمد بن الحنفیہ نے گروہ اُمت کے سامنے مختار سے برأت کا اظہار کیا۔ چونکہ اب وہ اس کے اوہام و اکاذیب سے واقف ہو گئے تھے اور اس کی بدنفسی ان کے علم میں آ گئی تھی، لہذا عوام کے روبرو انہوں نے اس کے افعال و اقوال سے اپنی بے تعلقی کا اظہار و اعلان کر دیا۔

لیکن محمد بن الحنفیہ کی اس برأت اور بے تعلقی کے باوجود بعض شیعہ مختار کی پیروی کرتے رہے اور وہ نہایت اطمینان سے ایک کاہن کی طرح آتے والے واقعات کی طرف اشارے کرتا رہا۔ چنانچہ اس نے کہا:

"اس خدا کی قسم جو بحر و بر کا، نخیل و اشجار کا، ویرانوں اور صحراؤں کا اور ملائکہ

ابرار کا پروردگار ہے۔ میں ہر جور پیشہ کو قتل کر کے رہوں گا۔ یہاں تک کہ دین کا ستون پھر سے قائم ہو جائے اور مسلمانوں کے دلوں کی بیماریاں دور کر دوں، ان کا تفرقہ ختم کر دوں۔"

قاتلانِ حسینؓ کی ہلاکت مختار کے ہاتھوں

اس کے بعد مختار اعداءِ علویین سے حرب و پیکار کے لیے میدان میں اتر پڑا۔ اس نے دشمنوں کو بڑی بے دردی سے اور برق رفتاری کے ساتھ قتل کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ قتلِ حسینؓ میں جس شخص نے بھی کوئی حصہ لیا تھا وہ ہلاک ہونے سے نہ بچ سکا۔ جہاں بھی ملا مختار نے اسے قتل کر ڈالا۔

مختار کے ان کارناموں نے شیعوں کے دل میں اس کی عظمت و محبت پیدا کر دی۔ وہ لوگ جوق در جوق اس کے گرد جمع ہونے لگے۔ اس کے اشاروں پر چلنے لگے، اور اس کے ساتھ مل کر مقاتلہ کرنے لگے۔ لیکن مصعب ابن الزبیر سے معرکہ آرائی میں اسے شکست ہوئی اور جیش مصعب نے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

عقیدۂ کیسانیہ کی بنیاد

عقیدۂ کیسانیہ الوہیت ائمہ پر نہیں قائم ہے جیسا کہ سبائیوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان میں حلول کر جاتا ہے بلکہ اس فرقہ (کیسانیہ) کی بنیاد اس عقیدہ پر قائم ہے کہ امام ایک مقدس ہستی ہے جس کی طاعت کرنی چاہیے۔ اور اس کے علم پر بے چون و چرا بھروسہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ وہ معصوم عن الخطا اور علم الٰہی کا رمز شناس ہوتا ہے۔

محمد بن الحنفیہ کے بارے میں کیسانی عقیدہ

البتہ کیسانیوں اور سبائیوں میں ایک عقیدہ مشترک ہے اور وہ ہے رجعت امام کا عقیدہ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ کے بعد محمد بن الحنفیہ امام وقت تھے۔ اگرچہ ان کا انتقال ہو چکا ہے لیکن وہ پھر واپس آئیں گے۔ ان میں سے بعض دوسرے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ سرے سے انتقال ہی نہیں ہوا، بلکہ وہ کوہِ رضوی پر موجود ہیں جہاں ان کے پاس شہد اور پانی ہے۔

چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

خبردار، ائمہ قریش میں سے ہیں،

اور وہ چار ہیں۔

علیؓ اور ان کے تینوں بیٹے۔

یہی تینوں اسباط ہیں۔

ان میں سے ایک حامل ایمان وخیر ہے۔

ایک سبط، کربلا میں کام آگیا،

اور ایک سبط وہ ہے کہ جو اس وقت تک ذائقۂ مرگ سے آشنا نہیں ہو سکتا،

جب تک حق کا پرچم لے کر ایک مرتبہ پھر وہ میدان میں نہ اترے۔

اس وقت وہ نگاہِ مردم سے پوشیدہ ہے،

مقام رضوی میں جہاں شہد ہے، اور پانی ہے۔

خدا کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے

کیسانی "بداء" پر بھی عقیدہ رکھتے ہیں جو یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے تغیر علم کے ماتحت اپنے نوشتوں اور فیصلوں کو متغیر کر سکتا ہے۔ وہ جب چاہے کسی بات کا حکم دے جب چاہے یہ حکم واپس لے اور اس کے خلاف حکم دیدے۔

شہرستانی کہتے ہیں:

"مختار نے 'بداء' کا قول اختیار کر لیا تھا اور اس عقیدے پر قائم تھا۔ اس لیے کہ وہ ایسے علم کا مدعی تھا جو احوال کا پردہ کشا تھا۔ خواہ اس وحی کے ذریعہ جو اس پر آتی تھی۔ خواہ امام غائب کی طرف سے پیام کی صورت میں۔ وہ جب اپنے اصحاب سے کسی بات کے ہو جانے کا وعدہ کرتا تھا یا کسی پیش آنے والے حادثہ کی خبر دیتا تھا۔ پس اگر واقعی وہ بات ہو جاتی تھی تو کہتا یہ دلیل ہے میرے دعویٰ کی، اور اگر نہ ہوتی تو کہتا خدا نے اپنا ارادہ بدل دیا۔

تناسخ ارواح کا عقیدہ

کیسانی تناسخ ارواح پر بھی عقیدہ رکھتے تھے۔ یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں داخل ہو جانا۔ اور یہ بات ہر اہل علم جانتا ہے کہ یہ عقیدۂ تناسخ ہندوستان کے قدیم فلسفیوں کا مشہور و معروف عقیدہ ہے۔

کیسانیوں کا ایک گمراہ کن عقیدہ

کیسانیوں کے عقائد اور مزعومات میں بہت سی چیزیں داخل تھیں۔ جن کا اسلام کے احکام و تعلیمات سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ نہ صرف تعلق نہیں بلکہ یہ کیسانی عقیدے اور کیسانی افکار، تعلیمات اسلامی کی ضد تھے۔ اس کی بنیاد و اساس سے مختلف تھے۔

شہرستانی نے بسط و تفصیل سے ان عقائد و افکار پر روشنی ڈالی، اور ان کا جائزہ لیا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں بتایا ہے کہ:

"کیسانیوں کا ایک عقیدہ یہ بھی ہے کہ ہر چیز کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری، ایک باطنی۔ ہر شخص صاحب روح ہوتا ہے۔ آسمان سے اتری ہوئی ہر تعلیم و ہدایت کی ایک تاویل ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر کی مثال اس عالم حقیقت میں موجود ملتی ہے۔ اور جو حکم و اسرار اس آفاق میں بکھرے ہوئے ہیں وہ انسان میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔

یہ وہ علم ہے جو علی علیہ السّلام نے اپنے فرزند دلبند محمد بن الحنفیہ کو بتایا اور جس شخص کی ذات میں یہ علم (اسرار و حکم) جمع ہو جائے۔ بلاشبہ وہ امام برحق ہے۔ اور اس کی امامت قبول کیے بغیر چارہ نہیں۔"[1]

اوپر کیسانیوں کے جو عقائد پیش کیے گئے ہیں ان سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ان کے افکار و عقائد روحِ اسلام کے منافی تھے۔ انہوں نے ائمہ کو مرتبۂ نبوّت دیدیا تھا۔ ان کا یہ

اعتقاد تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت آپ کی وفات سے ختم نہیں ہوئی بلکہ آپ کے بعد بھی آپ کے خاندان میں باقی رہی!(۱)

---

(۱) فرق اسلامیہ کی تاریخ کی ترتیب و تدوین میں ایک اور سنگ گراں جو حائل ہے، وہ ہے ان فرقوں کے اندرونی فرقے۔ اس طرح یہ تاریخ بہت زیادہ گنجلک، بہت زیادہ پیچیدہ اور بہت زیادہ عسیر الفہم ہو گئی ہے۔

کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو خود ہی اپنا آغاز و انجام ہو۔ ہر فرقہ کے اندر شاخیں ہیں، اور یہ شاخیں دور دور تک پھیلتی چلی گئی ہیں۔ اور ان شاخوں میں بھی وحدت مسلک کے باوجود اتنے سنگین اور ناقابل مفاہمت اختلافات ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی تکفیر تک سے گریز نہیں کرتے۔

حقیقت یہ ہے کہ فرق اسلامیہ کی تاریخ، ایک ایسا ٹیڑھا مسئلہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا کبھی بھی آسان نہیں رہا ہے، اور اب تو اور زیادہ دشوار ہوتا جا رہا ہے کیونکہ تحزّب جتنا اب ہے پہلے کبھی نہ تھا۔

(رئیس احمد جعفری)

شیعہ فرقے (۳)

فرقہ زیدیہ

جماعتِ اسلامیہ سے قریب تر شیعی فرقہ

شیعی فرقوں میں جماعت اسلامیہ سے قریب تر جو فرقہ ہے وہ زیدیہ ہے۔ یہ لوگ اپنے معتقدات میں غلو کا اظہار نہیں کرتے۔ نہ صحابۂ اولین میں سے کسی کی تکفیر کرتے ہیں۔ نہ ائمہ کو الوہیت کا درجہ دیتے ہیں۔ نہ مقامِ نبوت پر فائز کرتے ہیں۔

اس فرقہ کے امام زید بن علی۔ بن حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ انہوں نے ہشام بن عبدالملک پر کوفہ میں چڑھائی کی تھی۔ لیکن اس جنگ میں قتل ہوئے۔ پھر ان کی نعش لٹکا دی گئی۔

اس مذہب کے بعض بنیادی مسائل یہ ہیں:

شرطِ خروج پر اختلاف

امام بے شک منصوص علیہ ہے۔ لیکن وصف کے ساتھ نہ کہ نام کے ساتھ۔ اوصاف امام میں ایک وصف لازمی اس کا بنی فاطمہ ہونا ہے۔ بغیر اس کے بیعت نہیں کی جاسکتی۔ ساتھ ہی ساتھ اسے متورع، عالم، اور دریا دل ہونا چاہیے۔ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لیے حکومت متسلطہ کے خلاف اسے خروج بھی کرنا چاہیے۔

اکثر شیعوں نے شرط خروج کی مخالفت کی۔ کے بھائی محمد الباقر نے بھی اس باب میں ان سے مناقشہ کیا اور کہا:

"آپ کے اس مسلک کی رو سے آپ کے والد امام نہیں تھے کیونکہ انہوں نے کبھی خروج

نہیں کیا۔"

ابوبکرؓ و عمرؓ کے لیے کلمہ خیر کہنے پر زید کا اصرار

زیدیوں کے نزدیک امامت مفضول جائز ہے۔ یعنی زیادہ فضیلت رکھنے والے شخص کے مقابلہ میں حالات و مصالح کے پیش نظر نسبتاً کم فضیلت رکھنے والا شخص امام بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ امت کے ارباب حل و عقد نے اسے امام بنایا ہو۔ اس صورت میں اگر بعض صفاتِ امامت اس شخص مفضول میں نہ ہوں تو بھی اس کی امامت جائز اور برحق ہے۔ اس کی بیعت کرلی جائے گی۔ اس کی امامت صحیح ہوگی۔ اور اس کی بیعت لازم ہوگی۔

اس اصول کے ماتحت زیدی امامت شیخین یعنی ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت کو صحیح اور جائز سمجھتے ہیں اور جن صحابہ نے ان کی بیعت کی ان کی تکفیر نہیں کرتے۔ کیونکہ زید کا کہنا تھا:

" بلاشبہ علی بن ابی طالب صحابہ میں سب سے افضل تھے۔ لیکن مصلحت وقت کے پیش نظر خلافت ابوبکرؓ کو تفویض کی گئی اور قاعدۂ دینیہ اس کا مقتضی تھا تاکہ فتنہ دب جائے اور قلوب عامہ پُرسکون ہوجائیں۔ کیونکہ ایامِ نبوّت میں جو جنگیں برپا ہوئیں اور امیر المومنین علی علیہ السلام کی شمشیر خارا شگاف نے جس طرح مشرکین کا خون بہایا، وہ خون اب تک خشک نہیں ہوا تھا، اور بہت سے لوگوں کے دلوں میں آتشِ انتقام بھڑک رہی تھی اس صورت میں اگر حضرت علیؓ کی بیعت کرلی جاتی تو قلوب عامہ پورے طور پر ان کی طرف ملتفت نہ ہوتے۔ نہ سب لوگ صدق دل سے ان کی اطاعت و انقیاد کا ثبوت دیتے۔ پس حالات اور مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ایک ایسا شخص خلیفہ بنایا جائے جسے لوگ اس حیثیت سے جانتے ہوں کہ وہ نرم خو ہے۔ مشفق ہے اور عمر رسیدہ ہے۔ ساتھ ہی ساتھ سبقت فی الاسلام کے شرف سے بھی بہرہ ور ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرب بارگاہ رہ چکا ہے۔"[1]

---

(۱) الملل والنحل للشہرستانی

زید کے ان خیالات کے باعث بہت سے شیعوں نے ان سے اختلاف کیا اور ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ بغدادی نے اپنی کتاب میں کہا ہے:

"جب زید اور یوسف بن عمرو ثقفی کے مابین مقاتلہ شروع ہوا تو شیعوں نے کہا:

"ہم آپ کا ساتھ صرف اس صورت میں دے سکتے ہیں کہ آپ ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں اپنی رائے بدل لیں جنہوں نے آپ کے جدامجد علیؓ ابن ابی طالب پر ظلم روا رکھا تھا۔

زید نے جواب دیا،

" میں ان دونوں کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتا۔ میں نے بنوامیہ کے خلاف اس لیے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسینؑ کے قاتل ہیں۔ یہی ہیں جنہوں نے حرّہ کی جنگ میں مدینہ پر غارت گری کی، یہی ہیں جنہوں نے بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر پھینکے اور آگ برسائی۔"

یہ سن کر شیعوں نے زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور الگ ہو گئے۔

الگ الگ اقالیم میں الگ الگ امام ہو سکتے ہیں

زیدیہ کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر جائز اور برحق امام مانا جائے گا۔ بشرطیکہ ان اوصاف سے متصف ہو، جو شرطِ امامت ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا وجود زیدیہ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہوں گے اور از روئے اثر صریح یہ بات منہی عنہ ہے۔

زید معتزلی تھے

زیدیوں کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، بجز اس صورت کے کہ توبۂ نصوح کر لے۔ یہ عقیدہ زیدیوں میں اور معتزلہ میں مشترک ہے۔ وہ بھی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو ہمیشہ کے لیے جہنمی سمجھتے ہیں۔ اس اشتراک عقیدہ کا سبب یہ ہے کہ

خود زید رحمہ اللہ معتزلی تھے۔ کیونکہ شیخ معتزلہ واصل بن عطاء سے ان کی قرابت تھی۔ چنانچہ انہوں نے اس فرقہ کے کئی آراء قبول کر لیے تھے۔

ایک روایت یہ ہے کہ شیعوں کو حضرت زید رضی اللہ عنہ سے جو بغض ہے اس کا ایک بڑا سبب واصل بن عطاء سے بعض مسائل میں ہم آہنگی بھی ہے کیونکہ واصل کا عقیدہ تھا:

"حضرت علی بن ابی طالب اور اصحاب جمل، واصحاب شام کے مابین جو جنگیں برپا ہوئیں ان کے بارے میں تیقّن کے ساتھ یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت علیؓ ہی راہِ راست پر تھے۔ نہ کسی دوسرے فریق کے متعلق اذعان ویقین کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ وہ بہر حال برسر غلط تھا۔"[1]

یہ ایسی بات تھی جسے شیعہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے تھے۔

بعد میں زیدیہ اپنے موقف سے ہٹ گئے

زید کے قتل کے بعد زیدیوں نے ان کے بیٹے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ پھر جب وہ بھی قتل ہو گئے تو محمد الامام، اور ابراہیم الامام کی بیعت کی گئی۔ ابوجعفر منصور خلیفہ عباسی نے ان دونوں کو بھی قتل کر دیا تو زیدیوں کی تنظیم کمزور پڑ گئی۔ اور رفتہ رفتہ امامت مفضول کے عقیدے سے یہ دستبردار ہو گئے۔ اور دوسرے شیعوں کی طرح صحابہ پر طعن کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص رخصت ہو گئے۔

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی ـــــ لیکن یہ روایت محل نظر ہے کیونکہ تاریخ معتزلہ شاہد ہے کہ یہ لوگ معتدل قسم کے شیعہ تھے۔ اور اکثر شیعہ عقائد میں مذہب معتزلہ پر عامل ہیں۔

شیعہ فرقے (۴)

فرقہ امامیہ

امامت علی کے لیے نص رسولؐ

اس فرقہ کے لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص ظاہر امامت علیؓ کے لیے موجود ہے۔ اور وہ ہر طرح کے شک وشبہ سے بالا ہے۔ وہ بالکل یقینی اور صادق ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں۔

جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ازروے نص علیؓ کو امام بنایا تھا اسی طرح علیؓ نے اپنی نص کے ذریعہ اپنے بعد امام نامزد کیا۔ اسی طرح ہر امام کرتا رہا۔

تعیین امام سے بڑھ کر کوئی مسئلہ ضروری نہیں

امامیہ فرقہ کے لوگوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ دین میں تعیین امام سے بڑھ کر اہم مسئلہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس مسئلہ کو نظر انداز کرنے کے معنی یہ ہیں کہ امر امامت سے غفلت برتی گئی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر شخص اپنی رائے پر عمل کر سکتا ہے، اور اپنے مسلک پر چل سکتا ہے۔ اور ہر ایک کی رائے اور مسلک میں دوسرے سے تفاوت ہو گا۔ اس طرح امت میں تفرقہ پیدا ہو جائے گا۔ اور وہ منقسم ہو جائے گی۔ لہذا نبی پر واجب ہے کہ وہ اپنے پسندیدہ کسی شخص کو امام اور خلیفہ کی حیثیت سے نامزد کر جائے۔ اور نص امامت وخلافت ایسے شخص کے حق میں کرے جس پر اسے اعتماد ہو۔ اور جو اس کے خاندان میں سے ہو۔[1]

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی

علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت آثار سے

اس اصول کی بنا پر امامیہ کا استدلال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے حق میں نص کر دی ہے۔ اور اس نص کی صحت و صداقت کے ثبوت میں آپؐ سے مروی متعدد آثار بھی موجود ہیں۔

مثلاً ایک اثر تو اس نص کے ثبوت میں یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے لیے ارشاد فرمایا،

من کنت مولاہ فعلی مولاہ یعنی جس کا میں مولا (دوست) ہوں علی بھی اس کے مولا ہیں۔

اسی طرح ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے بارے میں فرمایا:

اللھم وال من والاہ، وعاد من عاداہ۔ یعنی اے خدا جو علی سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت کر، اور جو علی سے دشمنی کرے تو بھی اسے دشمن رکھ۔

ایک اور موقع پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علیؓ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

اقضاکم علیؓ۔ یعنی تم میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے علی ہیں۔

علیؓ کے حق میں نص کا ثبوت استنباط سے

مذکورہ آثار کے علاوہ بھی حضرات امامیہ استدلال میں ایسے استنباطات پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض خاص امور میں آں حضرتؐ نے حضرت علیؓ کو ان کی بجا آوری پر مکلف کیا اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لیے۔

مثلاً امامیہ کا ایک استنباط یہ ہے کہ آں حضرتؐ نے سورۂ براءۃ کی قرأت حضرت ابوبکرؓ کے بجائے حضرت علیؓ سے کرائی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلافت کے لیے اولیٰ وہی تھے۔

ایک اور استنباط امامیہ کا یہ ہے کہ آں حضرتؐ نے ابوبکرؓ و عمرؓ کو اسامہؓ کا ماتحت

بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا۔ اس کے برعکس علیؓ پر انہوں نے کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ ان دونوں کے مقابلہ میں علیؓ زیادہ سزاوار خلافت تھے۔

غرض امامیہ کے پاس اس طرح کے بہت سے استدلالات و استنباطات ہیں جن سے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

فرقۂ امامیہ میں اختلاف

امامیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ علیؓ کے بعد حسنؓ خلیفہ ہوئے۔ پھر حسینؓ۔ اس کے بعد استحقاقِ امامت کے سلسلہ میں یہ مختلف الآرا ہو گئے۔ اور ان میں متعدد فرقے ہو گئے۔ جن کی تعداد ستر سے زیادہ بتائی جاتی ہے۔ لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں اثنا عشریہ و اسماعیلیہ۔

"کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو فرقوں سے خالی ہو - ایک دین اسلام ایسا تھا جس میں کسی طرح کے تحزّب کی گنجائش نہ تھی - یہ سیدھا سادہ مذہب اپنی سادگی کی بنا پر ایک ایسا سرچشمہ تھا جس سے عالم و عامی، سب ہی سیراب ہو سکتے تھے - اس میں نہ نسل کی تمیز تھی نہ رنگ کا امتیاز، نہ نسب کا فخر نہ خاندان کی برتری، اس کے ہاں معیارِ سربلندی صرف "تقویٰ" تھا - اس کا دینی اصول صرف خدائے واحد کی پرستش اور نبی آخر الزمان کی تصدیقِ رسالت - اور چند نہایت سادہ سے اعمال اور مکارمِ اخلاق پر مبنی تھا - لیکن تحزّب پسند طبیعتوں نے اس میں بھی فرقے پیدا کر دیے، اور یہ فرقے شاخ در شاخ بڑھتے بڑھتے، پھیلتے پھیلتے خود ایک مذہب بن گئے -

ان فرقوں کے وجود نے پیامِ وحدت و اخوت و مساوات کو زیادہ سے زیادہ مجروح کرنے کی کوشش کی - یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکے "

شیعہ فرقے (۵)

فرقۂ اثنا عشریہ

بارہ امام

یہ فرقہ بارہ اماموں کو مانتا ہے جو علی الترتیب ہیں:

۱۔ علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔
۲۔ حسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔
۳۔ حسین بن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔
۴۔ علی زین العابدین بن حسین بن علیؓ۔
۵۔ محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؓ
۶۔ جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زین العابدین بن حسینؓ
۷۔ موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر، بن زین العابدین بن حسینؓ
۸۔ علی الرضا،
۹۔ محمد الجواد،
۱۰۔ علی الہادی۔
۱۱۔ حسن العسکری۔
۱۲۔ محمد بن حسن العسکری ——— یہی بارھویں امام مانے جاتے ہیں۔

امام غائب

بارہویں امام کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے والد کے گھر میں جو سر مَن رائے میں تھا وہ تہ خانے میں داخل ہوئے۔ ماں انتظار کرتی رہیں لیکن وہ واپس نہ آئے۔

بارہویں امام کی عمر میں بھی اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ چار سال کے تھے۔ دوسرا قول ہے کہ آٹھ سال کے تھے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس سن میں بھی وہ ان تمام باتوں کے عالم تھے جن کا جاننا ایک امام کے لیے ضروری ہے۔ لہٰذا ان کی طاعت واجب ہے۔

بعض دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے عہد بلوغ تک علماء کا حکم نافذ ہے۔ اور بعد از بلوغ ان کی طاعت واجب ہے۔

شیعہ فرقے (۶)

فرقہ اسماعیلیہ

اسماعیل بن جعفر کی طرف نسبت

یہ فرقہ بھی شیعہ امامیہ کا ایک گروہ ہے۔ اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف ہے۔ اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ امام باطن کا قائل ہے۔

نص کی رو سے باپ کے بعد امامت باقی رہی

اس فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کی نص کے مطابق ان کے بیٹے اسماعیل منصب امامت پر فائز ہوئے۔ اور گو اپنے والد (امام جعفر) کی موجودگی میں ان کا انتقال ہو گیا تھا، لیکن نص کی رو سے باپ کے بعد ان کی امامت باقی رہی۔ اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہوئی جو ائمۂ مستورین میں سب سے پہلے امام ہیں۔ اور محمد المکتوم کے بعد امامت ان کے بیٹے جعفر المصدق کو پہنچی۔ ان کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الحبیب کو ملا ——— یہ ائمۂ مستورین میں سب سے آخری امام ہیں۔

عبداللہ المہدی

محمد الحبیب کے بعد امامت ان کے بیٹے عبداللہ المہدی کے ہاتھ میں آئی۔ جنہوں نے مغرب (افریقہ) پر اپنا پرچم لہرایا۔ پھر ان کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہی فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے۔ [1]

---

(۱) مقدمۂ ابن خلدون

اہل فارس سے اختلاط فکر

شروع شروع میں اس فرقہ کو غیر معمولی سختیاں اور مصیبتیں سہنا پڑیں۔ یہاں تک کہ یہ لوگ راہ فرار اختیار کر کے فارس پہنچ گئے۔ یہاں آنے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ فارس قدیم کے افکار و آرا کسی نہ کسی حد تک اس اسلامی فرقہ میں بھی داخل ہو گئے اور ایسے لوگ اس میں نمایاں ہوئے جو ذوا ہواء تھے یعنی خیالات فاسدہ رکھتے تھے۔

یہ لوگ اپنے احتیاجات دین کے نام پر پورے کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ کی قیادت انہی لوگوں کے ہاتھ میں آگئی اور یہ اس کے قائد اور رہنما بن گئے۔

دعوت کا پوشیدہ اہتمام

اس فرقہ کی دعوت کا پرچار کرنے والا پہلا شخص جو تھا وہ دیصان کے نام سے مشہور تھا۔ اس نے داعی کا منصب عبداللہ القداح سے حاصل کیا تھا اور بلاد فارس میں اس فرقہ کی دعوت و تنظیم میں جوش اور انہماک کے ساتھ مصروف ہو گیا۔

پھر یہ فیصلہ ہوا کہ اسے دولت اسلامیہ کے مرکز میں اپنی سرگرمیاں شروع کرنی چاہئیں چنانچہ یہ بصرہ آگیا۔ اور یہاں آکر پوشیدہ طور پر دعوت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہیں یمن کے ایک سربرآوردہ شخص کو یہ اپنی طرف کھینچ لینے میں کامیاب ہو گیا جو مقابر اہل بیت کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

یمن سے دعوت کا سلسلہ

چنانچہ اس یمنی شخص کو اپنا ہم نوا بنا کر فیصلہ کیا کہ اب دعوت آل بیت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ دونوں نے یہ پروگرام طے کیا اور فوراً ہی اس پر عمل درآمد بھی شروع کر دیا۔

مغرب اقصیٰ میں دعوت کا آغاز

معاملہ یہیں پر ختم نہیں ہوا بلکہ القداح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف بھیج دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ یہ سلسلہ پھیلایا جائے۔ قداح نے ان سے کہا:

"کھیت کو اچھی طرح جوتو یہاں تک کہ بیج ڈالنے والا آجائے!"

چنانچہ مغرب اقصیٰ میں شیعیت کا سیل رواں ابل پڑا۔ یہاں تک کہ بنو فاطمہ نے افریقیہ میں بادشاہان اغالبہ سے حکومت چھین لی۔ پھر مصر پہنچے اور وہاں سے خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا یہ تاریخ کے مشہور واقعات ہیں جن سے سب واقف ہیں۔

"اسلام میں جو نئے نئے فرقے ابھرے انہوں نے صرف اختلافِ فکر و نظر پر اکتفا نہ کیا، بلکہ اس اختلاف نے نزاع اور پیکارِ باہمی کا کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا جس سے دشمنوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔

نزاع اور پیکارِ باہمی کا یہ کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے بڑے بڑے شہر خاک کا ڈھیر ہو گئے۔ مسجدیں ویران ہو گئیں، خانقاہیں سونی پڑ گئیں، خانقاہیں قتل گاہ بن گئیں۔ اللہ کے بندے اللہ کا نام لے لے کر ایک دوسرے کی گردنیں کاٹنے لگے۔

ہلاکو بغداد کو ہرگز نیست و نابود نہیں کر سکتا تھا، اگر مسلمان آپس میں دست و گریباں نہ ہوتے۔ لیکن باہمی اختلافات نے اس سب سے بڑے دشمنِ اسلام کو دعوت دی، وہ آیا، قہرِ خدا کا نمونہ بن کر آیا، اور آنے کے بعد پھر اس نے کسی کو نہ چھوڑا۔ ان لوگوں تک کو نہیں جو اس کے بلانے میں پیش پیش، اور اس کی پیشوائی کے لیے آگے آگے تھے۔"

عہدِ شافعی کے فرقِ اسلامیہ (۲)

خوارج

خوارج کا نعرہ

فرقِ اسلامیہ میں خارجی فرقہ اپنی فکر و اعتقاد کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں غیر معمولی شجاعت و دلیری کا مظہر بنا رہا ہے۔ یہ لوگ ظاہر الفظ کو پکڑ لیتے تھے اور ان پر جان کی بازی لگا دیتے۔ ان کا ایک نعرہ یہ تھا:

اِنِ الحکم اِلّا لِلّٰہِ یعنی فرماں روائی صرف خدا کی ہے۔

اس کو تو انہوں نے اپنا دین و اصول بنا لیا تھا۔ حضرت علیؓ کو جب دیکھتے یہی نعرہ لگانے لگتے۔

اس نعرہ کا جواب علیؓ کی طرف سے

حضرت علیؓ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:

"یہ سچی بات کہتے ہیں لیکن ان کی مراد حق نہیں باطل ہے۔ بے شک خدا کے سوا کسی کی فرماں روائی نہیں لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی سربراہ عوام بھی نہیں۔ حالانکہ ضروری ہے کہ لوگوں کا کوئی سربراہ ہو جس کی حکومت میں نیکوکار اور بدکار سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مومن بھی رہتے ہیں اور کافر بھی۔ یہ امیر دشمن سے لڑتا ہے۔ مالِ غنیمت جمع کرتا ہے۔ راستوں کو محفوظ بناتا ہے۔ امن قائم کرتا ہے۔ قوی کو ضعیف پر دراز دستی نہیں کرنے دیتا۔ نیکوکار اس کی حکومت میں راحت پاتے ہیں۔ اور بدکاروں سے نجات

ملتی ہے۔"

ابن زبیرؓ اور خوارج

عثمانؓ، علیؓ اور حکام ظالمین سے برأت ان کا شیوہ تھا۔ یہ چیز ان کے فہم وادراک پر بُری طرح چھائی ہوئی تھی۔ جو شخص عثمانؓ و علیؓ، طلحہؓ و زبیرؓ اور ظالمین بنی امیہ سے برأت کا اظہار کرے، اسے یہ اپنی جماعت میں شریک کر لیتے تھے۔ اور بعض دوسرے مبادی میں اس کے ساتھ تسامح برتتے تھے۔ لیکن ایسا نہ کرنے والے کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہیں تھے۔ امویوں کے خلاف جب ابن زبیرؓ نے خروج کیا تو خوارج نے ان کی مدد کی ان کی نصرت پر قائم رہنے کا وعدہ کیا۔ ان کی صف میں شریک ہو کر آمادۂ قتال ہونے پر آمادگی ظاہر کی۔ لیکن جب یہ معلوم ہوا کہ ابن زبیرؓ اپنے والد زبیرؓ، طلحہؓ، علیؓ اور عثمانؓ سے برأت کرنے کو تیار نہیں ہیں تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

خوارج اور عمر بن عبدالعزیزؓ

خوارج اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے بلکہ اس کے مقر تھے کہ عمر بن عبدالعزیزؓ اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے تھے۔ ان کے ظلم و ستم کے خلاف تھے اور اسے روکنے کی مسلسل کوشش کرتے رہے تھے۔ لیکن خوارج پر جوش برأت اتنا طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسرِ پرخاش رہتے تھے اس لیے کہ انہوں نے اظہار برأت نہیں کیا تھا۔ ان سے اور خارجی سے جو بحث ہوئی تھی وہ اسی لیے نتیجہ خیز نہ ہوئی۔ اور یہی چیز خارجیوں کو جماعت اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی رہی۔

خوارج اور فرانس کے انقلاب پرست

اپنے چلن میں خوارج ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے انقلابِ فرانس کے زمانہ میں بدترین قسم کی ستم آرائی اور سنگ دلی کا مظاہرہ کیا تھا۔ ان کا نعرہ تھا "حریت مساوات، اخوت"۔ انہی دل فریب الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا۔ خونِ ناحق بہایا۔ خوارج کا نعرہ تھا "افعالِ ظالمین سے برأت" ان الفاظ کی آڑ لے کر انہوں نے مسلمانوں کا خون بہایا۔ اور بلادِ اسلامیہ کو خونِ مسلمین سے تربتر

کر دیا۔ ہر جگہ انہوں نے غارت گری کی۔ خوارج ہیں، اور فرانس کے باغیوں ہیں شجاعت، دلیری، اور بہادری مشترک ہے۔ اسی طرح ان دونوں ہیں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔ گستاف لوبون نے اپنی کتاب "انقلابِ فرانس" ہیں یعقوبیوں کی جو سرشت، جبلت، بہادری اور نافہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات لکھے ہیں۔ بڑی حد تک وہ خوارج پر بھی صادق آتے ہیں۔ آگے چل کر جو مناقشات و حوادث ہم پیش کریں گے وہ اس دعویٰ کا ثبوت ہوں گے۔

خوارج اور اندلس کے فدائی عیسائی

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نہیں تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر بہادر اور شجاع تھے۔ یا صرف الفاظ کا ظاہری پہلو دیکھنے کے خوگر تھے۔ ان کی ایک صفت یہ بھی تھی کہ فدائیت کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ موت کے انتظار میں بے چین رہتے تھے۔ بغیر کسی قوی سبب کے بھی بڑے سے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ اپنے مذہبی عقائد کے لیے ہمہ وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے۔ اس معاملہ میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت ملتے جلتے تھے جو اندلس میں عرب حکومت کی ماتحتی سے آزاد ہونے کے لیے محض فکرِ فاسد سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول سبب کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے بارے میں جو واقعات لکھے ہیں وہ خوارج پر منطبق کیے جائیں تو بالکل صادق آتے ہیں۔

کاؤنٹ ہنری ڈی کاستری نے اس سلسلہ میں لکھا ہے:

"عیسائیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمۂ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ محمدؐ کو گالی دے کر موت سے ہم آغوش ہوں۔ یہ لوگ جوق در جوق آتے اور محمدؐ کو گالیاں دیتے رہتے۔ یہاں تک کہ دربان انہیں لپسپا کرتے کرتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنا لیتا کہ ان نادانوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑے۔ مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں دیوانہ خیال کرتے تھے۔

یہی حال خوارج کا تھا۔ یہ بے محابا علیؓ کو اپنے خطبوں میں، بلکہ نماز تک میں بُرا بھلا کہتے تھے۔ ان کا خیال تھا یہ طرزِ عمل قربِ الٰہی کا ذریعہ ہے۔ ان لوگوں نے جب عبداللہ بن خباب بن الارت کو قتل کیا اور ان کی جاریہ کا پیٹ پھاڑ ڈالا تو علیؓ نے ان سے کہا:

"خباب کے قاتلوں کو ہمارے حوالے کر دو۔"

خوارج نے جواب دیا،

"خباب کو ہم سب نے قتل کیا ہے۔"

آخر علیؓ کو ان سے مقابلہ کرنا پڑا جس میں ان کی کمر ٹوٹ گئی۔ لیکن بقیۃ السیف لوگ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنے طریقہ سے روگرداں نہ ہوئے۔ پوری دلیری اور شجاعت کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے ——— غور سے دیکھیے تو ان خوارج میں اور اندلس کے فدائی عیسائیوں میں کتنی زیادہ مشابہت ہے؟

بے انتہا دیندار لیکن بے انتہا گمراہ

جہاں تک اسلام سے خلوص اور الفت کا تعلق ہے کوئی شبہ نہیں یہ جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ روایت ہے کہ علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباسؓ کو ان کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا۔ ابن عباسؓ جب خوارج کے پاس پہنچے تو انہوں نے بڑی آؤ بھگت کی۔ عزت و تکریم سے پیش آئے۔ ابن عباسؓ نے دیکھا ان کے ماتھوں پر طول سجود کے باعث گھٹے پڑے ہوئے ہیں، اور ہاتھ اونٹ کے کھر کی طرح سخت ہیں اور پیراہن پسینے سے تر ابور۔[۱] غرض ان کا دینی اخلاص شک و شبہ سے بالا ہے۔ لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا۔ اور یہ اسلام کے جوہر اور روح کو پامال کرنے لگے۔ یہ لوگ ایک مسلمان کا خون بہانا جائز سمجھتے تھے۔ لیکن ایک ذمی کی حفاظت جان کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

مسلمان کا قتل ثواب، ذمی کا قتل گناہ

ابو العباس المبرد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

---

(۱) الکامل للمبرد، ج ۲، ص ۱۴۳

"خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ ان کی گرفت میں اگر کوئی مسلمان یا نصرانی آجاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے اور عیسائی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے۔

عبداللہ بن خباب کی جب ان سے مڈبھیڑ ہوئی تو ان کی گردن میں قرآن لٹک رہا تھا۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں، جو حاملہ تھیں۔ خارجیوں نے ان سے کہا،

"جو چیز تمہاری گردن میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں!"

پھر ان خوارج نے عبداللہ بن خباب سے پوچھا،

"ابوبکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟"

عبداللہ نے جواب دیا،

"ان کے بارے میں کلمۂ خیر کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں؟"

خوارج نے پھر سوال کیا،

"تحکیم سے پہلے علیؓ اور خلافت کے ابتدائی دور میں عثمانؓ کیسے تھے؟"

عبداللہ نے کہا،

"بہت اچھے!"

خوارج پوچھا،

"تحکیم کے بارے میں تمہاری رائے کیا ہے؟"

عبداللہ نے جواب دیا،

"میری رائے یہ ہے کہ علیؓ تم سے زیادہ کتاب الٰہی کو جانتے تھے۔ تم سے زیادہ وہ نیکوکار، دین کے حامی اور نگہبان اور صاحب بصیرت و فراست تھے۔"

خوارج نے کہا،

"تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے۔ لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی

کرتے ہو۔"

یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑ کر نہر کے کنارے لے گئے اور انہیں ذبح کر دیا۔ یہاں اپنے کھجور کے ایک درخت کے پاس ایک نصرانی کھڑا تھا۔ اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا،

"یہ قبول کر لیجیے!"

خوارج نے کہا،

"خدا کی قسم ہم انہیں اس صورت میں قبول کر سکتے ہیں کہ ان کی قیمت لے لو ہم سے۔"

نصرانی نے کہا،

"کیسی عجیب بات ہے تم نے عبداللہ بن خباب جیسے آدمی کو قتل کر دیا اور ہم سے چند کھجوریں نہیں لے سکتے۔"[1]

خوارج تشدد پسند کیوں تھے؟

خوارج کی اس ذہنیت کا سبب کیا تھا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت بادیہ کی رہنے والی تھی۔ شہر کے رہنے والے بہت کم لوگ تھے۔ یہ لوگ فقر و فلاکت کی زندگی بسر کرتے رہے تھے۔ اسلام سے پہلے انہوں نے بہت تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ پھر جب اسلام آیا تو بھی ان کی مادی حالت کچھ بہت زیادہ بہتر نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کی اکثریت نے بادیہ کی زندگی حسب سابق جاری رکھی۔ یہ زندگی سخت کوشی اور صعوبت حیات پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام قبول کیا۔ اس کی سادگی فکر انہیں بھا گئی۔ لیکن ان کے تصور کا دائرہ تنگ ہی رہا۔ علوم سے بھی انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ لہٰذا ان کا ایمان گو خالص تھا لیکن ضیق تصور نے انہیں متعصب بنا دیا تھا۔ عقل ان کی کوتاہ تھی۔ انسان کے دل میں جب ایمان گھر کر جاتا ہے تو وہ دنیا کی رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے

---

(۱) الکامل، للمبرّد

زندگی کی لذتیں اس کا دامن اپنی طرف نہیں کھینچ سکتیں۔ اور حیاتِ اخرویٰ ہی کی طرف اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ نعیم جنّت ہی اس کا منتہائے نظر بن جاتی ہے۔ اور ان چیزوں سے نفرت ہو جاتی ہے جو دوزخ اور بدبختی کی طرف لے جانے والی ہوں۔ خوارج کی معیشت مبنی تھی خشونت، قساوت اور تشدّد پر۔ اگر انہوں نے اطمینان اور سکون کی زندگی بسر کی ہوتی اور کسی درجہ میں بھی نعیم دنیا سے بہرہ در ہوئے ہوتے تو ان کی اس صلابت میں لچک پیدا ہو جاتی۔ اور ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آنے لگتی۔ اور ان کی حدّت نرم پڑ جاتی۔

ایک خارجی کی "اصلاح" "نعیم دنیا" سے

روایت ہے کہ زیاد ابن ابیہ کو اطلاع ملی کہ:

"ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوالخیر ہے بڑا بہادر اور دلیر ہے۔ لیکن اب وہ خارجی ہو گیا ہے۔ زیاد نے اسے بلایا اور اسے ایک جگہ کا والی بنا دیا۔ اور چار ہزار درہم ماہوار تنخواہ مقرر کر دی۔ پھر ایک لاکھ سالانہ مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ابوالخیر کہا کرتا تھا:

"لزومِ طاعت سے بہتر کوئی چیز میں نے نہیں دیکھی"[1]۔

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالات کی تبدیلی نے اس شخص کی عادت اور طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔

خارجی قبائلی عصبیّت سے بھی متاثر تھے

ہم بتا چکے ہیں کہ خوارج نے علیؓ اور ان کے بعد بنوامیہ کے خلاف جو خروج کیا تھا وہ زیادہ تر اخلاص دینی پر مبنی تھا۔ لیکن اس سے انکار کرنا بھی ممکن نہیں کہ اس خروج کے اسباب و محرکات میں جذبۂ دینی کے سوا کچھ دوسرے جذبات بھی کارفرما تھے۔ اور اگر انہیں سب سے بڑا سبب قرار دیا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہو گا۔

خوارج کو قریش سے ایک طرح کا حسد تھا کیونکہ خلافت انہی کے قبضہ میں آ گئی تھی اور

---

(۱) الکامل للمبرّد

دوسرے لوگ اس حق سے بالکل محروم کر دیئے گئے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت قبائل ربیعہ سے تعلق رکھتی تھی۔ ان قبائل کے اور قبائل مضر کے مابین عداوت اور دشمنی ایک عرصۂ دراز سے چلی آرہی تھی۔ اسلام نے آکر اس حدّت کو کم کر دیا۔ لیکن ختم نہ کرسکا اس کے آثار دلوں کے نہاں خانہ میں مستور رہ گئے جو رہ رہ کر ہیجان پیدا کیا کرتے تھے۔ اور غیر محسوس طور پر ابھرتے رہا کرتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج کی بہت بڑی تعداد —— جو ربعی تھی —— نے جب یہ دیکھا کہ خلافت مضر کا حصہ بن کر رہ گئی ہے تو یہ ان کی بالادستی اور اقتدار سے بیزار ہو گئے۔ اس بیزاری کی تہہ میں جو جذبہ —— قبائلی عصبیت —— کارفرما تھا وہ اتنا غیر شعوری تھا کہ اسے یہ خود نہ محسوس کر سکے۔ اور اسی غلط فہمی میں مبتلا رہے کہ ان کی یہ سرگرمیاں محض دین اور کامل یقین ہیں۔ ان کا محرک اخلاص دینی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ یا پھر رضائے الٰہی جس کے لیے سردھڑ کی بازی پر لگا رہے تھے۔

ساتھ ہی ساتھ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ یہ کیفیت سب کی نہ تھی۔ ایسے بھی تھے جن کا جذبۂ طلب دین بالکل خالص اور ہر طرح کے شائبہ سے قطعاً بری تھا۔ اس جذبہ میں کوئی اور چیز ہرگز شامل نہیں تھی۔ یہی چیز تھی جس نے انہیں خروج پر آمادہ کیا تھا۔ ویسے دل کے ڈھکے چھپے احوال خدا ہی خوب جانتا ہے۔

خوارج موالیوں کو حقیر سمجھتے تھے

ایک اور بات بھی خارجیوں کے سلسلہ میں پیش نظر رکھنے کی ہے۔

خوارج کی اکثریت عربوں پر مشتمل تھی۔ موالی (آزاد کردہ غلام) ان میں بہت کم تھے۔ حالانکہ استحقاق خلافت کے بارے میں ان کی جو رائے تھی اس کے ماتحت موالیوں کو بھی پوری مساوات کے ساتھ یہ حق پہنچتا تھا کہ خلافت کے منصب پر فائز ہو جائیں بشرطیکہ شروط خلافت ان میں پائے جائیں۔ کیونکہ خوارج کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ (مثلاً قریش وغیرہ)، نہ کسی خاص قبیلہ کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ کسی کے ساتھ بھی مختص نہیں ہے۔ نہ کسی خاص فریق کے لیے اسے خاص کر دیا گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ موالی خارجیوں کے ساتھ بیش از بیش تعداد میں شریک ہوتے لیکن ایسا

نہیں تھا۔

اور اس کی وجہ یہ تھی کہ خارجی موالیوں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ انہیں حقیر سمجھتے تھے۔ ان کے خلاف ایک طرح کا جذبہ رکھتے تھے۔

ابن ابی الحدید روایت کرتے ہیں کہ:

"ایک موالی نے کسی خارجی عورت سے نکاح کر لیا۔ یہ واقعہ معلوم کر کے خوارج بے ساختہ کہہ اٹھے،

"اس واقعہ نے تو ہمیں رسوا کر دیا"

خوارج پر موالی کا، اور موالی پر مجوس فارس کا اثر

باوجود اس کے کہ خارجی جماعت میں موالیوں کی تعداد بہت کم تھی۔ بعض خارجی فرقوں میں ان کا اثر غالب تھا۔ چنانچہ "یزیدیہ"[1] کا عقیدہ تھا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ ایک رسول اہل عجم میں بھیجے گا۔ جس پر کتاب نازل کرے گا۔ جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی اور شریعت میمونیہ[2] کو بھی باطل کر دے گی۔ ان لوگوں کے نزدیک بنات اولاد سے نکاح جائز تھا[3]۔ بھائیوں اور بہنوں کی اولاد سے بھی شادی کر لینا مباح تھا۔"[4]

یہ عقائد جہاں سراسر کفریہ ہیں وہ تفکیر فارس سے اثر قبول کرنے کی بھی غمازی کرتے ہیں۔ کیونکہ مجوس فارس اس کے منتظر تھے کہ ایک نبی خاک عجم سے بہت جلد ظہور پذیر ہوگا، اور مذکورۂ بالا قسم کی لڑکیوں سے یہ نکاح جائز سمجھتے تھے۔

خوارج کے جمہوری عقائد

کلام سابق سے خوارج کی عقلیت اور نفسیت واضح ہوگئی جس سے یہ بات ثابت ہے کہ ان لوگوں کے افکار و نظریات سطحی سے تھے۔ قریش سے یہ نفرت کرتے تھے۔ قبائل مضر

---

(۱) یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ خارجی کے پیرو تھے (۲) یہ لوگ میمون العجردی کے متبع تھے۔ یہ لوگ جب نجدات سے الگ ہوئے تو سجستان میں آکر ٹھہرے۔ چنانچہ فارسی افکار و آراء سے متاثر ہو گئے۔ (۳) الفرق بین الفرق (البغدادی)

(۴) الفرق بین الفرق (للبغدادی)

سے بالخصوص چڑتے تھے۔ اور خود بھی قبائلی عصبیت میں مبتلا تھے۔

اب ہم ان کے چند مخصوص معتقدات وافکار پر روشنی ڈالیں گے۔

ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ:

- ـــــ خلیفہ کا تقرر آزادانہ اور منصفانہ انتخاب سے ہونا چاہیے جس میں تمام مسلمان حصہ لیں۔
- ـــــ خلیفہ اس وقت تک اپنے منصب پر قائم رہے گا جب تک وہ عدل کو قائم رکھے۔ شریعت کے احکام نافذ کرے، خطا اور زیغ سے دور رہے۔ اگر ان چیزوں کو یا ان میں سے کسی چیز کو چھوڑ دے تو اس کا معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا واجب ہے۔
- ـــــ خلافت کسی عرب خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔
- ـــــ نہ قریش کے ساتھ مخصوص ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔
- ـــــ بلکہ بہتر یہ ہے کہ قریش میں سے کسی کو خلیفہ منتخب ہی نہ کیا جائے۔
- ـــــ یہ بھی غلط ہے کہ عجمی خلیفہ نہیں ہو سکتا صرف عرب ہی اس منصب پر فائز ہو سکتا ہے ہر مسلمان یکساں حق رکھتا ہے خلیفہ منتخب ہونے کا۔
- ـــــ بلکہ افضل یہ ہے کہ خلیفہ کسی غیر قریش کو بنایا جائے تاکہ اگر وہ راہ حق سے منحرف ہو یا خلافِ شرع حرکات کا ارتکاب کرے تو اسے معزول کرنا یا قتل کر دینا آسان ہو۔
- ـــــ کیونکہ غیر قریشی خلیفہ کو معزول یا قتل کر دینے کے باعث قبائلی عصبیت آڑے نہیں آئے گی۔ نہ خاندانی جذبہ روک بن سکے گا۔ غیر قریشی خلیفہ کو سایۂ الٰہی کے سوا کوئی اور سایہ پناہ نہیں دے سکے گا۔
- ـــــ اسی نقطۂ نظر کے ماتحت شروع میں خارجیوں نے اپنا امیر عبداللہ بن وہب الراسبی کو بنایا اور اسے امیر المومنین کہنے لگے۔ یہ شخص قریشی نہیں تھا۔

مسلمان خوارج سے کیوں دور رہے؟

خارجیوں کے یہ افکار و عقائد اتنے سحر انگیز تھے کہ ہونا یہ چاہیے تھا کہ جمہور مسلمین اس جماعت میں شامل ہو جاتے اور اس مذہب کو قبول کر لیتے۔ لیکن اس راستہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ ثابت ہوئی کہ:

• ــــ خوارج موالیوں کو حقیر اور ذلیل سمجھتے تھے۔
• ــــ مسلمان کا قتل جائز سمجھتے تھے۔
• ــــ مسلمان عورتوں اور بچوں کو گرفتار کرنے کے بعد غلام بنا لیتے تھے۔
• ــــ ایمانِ علیؓ میں طعن کرتے تھے۔
• ــــ آل بیت نبویؐ کے اکثر افراد کے ایمان پر بہ طعن کیا کرتے تھے۔

یہ چیز تھی جو ان کے اور قلوب عوام کے راستہ میں آڑ بن گئی۔ اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف راغب نہ ہو سکے۔

امام کی سرے سے ضرورت ہی نہیں

خوارج کا ایک اور فرقہ جو نجدات کے نام سے مشہور ہے یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ کسی امام یا خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔

خود ایسے معاشرہ کی تشکیل کرنی چاہیے کہ لوگ آپس ہی میں اپنے معاملات خوش اسلوبی کے ساتھ نپٹا لیا کریں۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو اور امام کے بغیر کام نہ چلے تو کسی کو امام منتخب کر لینے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔

اپنے اس خیال پر یہ سختی کے ساتھ قائم تھے کہ:

• ــــ از روئے شرع اقامت امام واجب نہیں ہے۔
• ــــ لیکن حالات اور مصالح اگر داعی ہوں تو کسی شخص کو امام یا خلیفہ منتخب کیا جا سکتا ہے ــــ

نہ پہلی چیز واجب ہے نہ دوسری چیز ناجائز۔

مطلق طور پر تکفیر اہل ذنوب

خوارج کا مسلّمہ مسلک تکفیر اہل ذنوب تھا۔

وہ ہر گناہ گار کو کافر سمجھتے تھے، خواہ یہ گناہ غلطی سے ہوا ہو یا غلط فہمی سے یا خطاءِ اجتہادی سے۔ یا گناہ کی نیّت سے۔ یہی وجہ تھی کہ تحکیم کے معاملہ میں انہوں نے کفر علیؓ کا فیصلہ کر دیا تھا حالانکہ علیؓ نے تحکیم کے لیے یہ شرط رکھ دی تھی کہ اگر وہ کتاب الٰہی کے مطابق ہو گی تو قبول کریں گے ورنہ نہیں۔ لیکن یہ مجتہد کو یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں کہ اس سے غلطی بھی ہو سکتی ہے۔

چونکہ یہ تحکیم کو صحیح نہیں سمجھتے تھے لہذا بے تامل انہوں نے علی رضی اللہ عنہ کی تکفیر کر دی۔ انہیں دین سے خارج اور فاسد الیقین قرار دے دیا۔

بالکل اسی طرح انہوں نے طلحہؓ، زبیرؓ اور عثمانؓ اور دوسرے صحابہ کے معاملہ میں کیا کہ یہ لوگ جزئیات میں خوارج سے مختلف الفکر تھے، پھر بھی ان کی نظر میں کافر قرار پائے خطاء اجتہادی بھی ان کے نزدیک موجب کفر تھی۔

ابن ابی الحدید نے اس طرح کی بہت سی مثالیں دے کر ان کا رد کیا ہے۔ لیکن مسئلہ اتنا صاف اور واضح ہے کہ ہم رد کی ضرورت نہیں سمجھتے صرف خوارج کے دلائل کا ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ ان کے وجہات کی معرفت حاصل ہو جائے۔ اور یہ پتہ چل جائے کہ ان کا اندازِ فکر کیا تھا؟ جس سے ظاہر ہو جائے گا کہ ان کی تفکیر کتنی سطحی تھی۔ کسی مسئلہ کی گہرائی تک جانے کی یہ ضرورت اس لیے محسوس نہیں کرتے تھے کہ موضوع زیر بحث کے مختلف اطراف کو قابل توجہ سمجھتے تھے۔

خارجیوں کی کفر سازی کے اسباب و دلائل

مثلاً اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے:

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا و من کفر فان اللہ غنی العالمین - یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حج فرض ہے بشرطیکہ استطاعت ہو۔ اور جس نے کفر کیا تو بے شک اللہ تعالیٰ سارے جہان سے مستغنی ہے۔

اس آیت کی روشنی میں خوارج نے یہ فیصلہ کیا کہ تارک حج کافر ہے۔ کیونکہ ترک حج گناہِ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا ہر مرتکب ان کے نزدیک کافر ہے۔

اسی طرح آیت قرآنی ہے:

ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کیے ہوئے فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔

اس آیت کی روشنی میں خارجی اس فیصلہ تک پہنچے کہ ہر وہ شخص جو خدائی فیصلہ کے خلاف فیصلہ کرے کافر ہے۔

اسی طرح قرآن میں آیا ہے:

یوم تبیض وجوہ و تسود وجوہ ۔ فاما الذین اسودت وجوھھم اکفرتم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون ۔ یعنی (قیامت کے دن) کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے۔ کچھ کے سیاہ۔ جن کے سیاہ ہوں گے ان سے پوچھا جائے گا (کیا تم ہی لوگ ہو جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کیا۔ اب وہ عذاب چکھو جس کا تم انکار کیا کرتے تھے۔

اس سے خوارج نے یہ نتیجہ نکالا کہ فاسق کا چہرہ تو سفید نہیں ہو سکتا، لہذا سیاہ ہو گا پس وہ بما کنتم تکفرون کے مطابق کافر ہوا۔

اسی طرح آیت قرآنی ہے:

ولکن الظالمین بآیات اللہ یجحدون ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی آیات سے یہ ظالم جھگڑتے ہیں۔

لہذا خارجیوں کے نزدیک ثابت ہوا کہ ظالم جاحد ہے۔ اور جحود صفت کافر ہے۔ لہذا ظالم کافر[1]

علیؓ کا جواب باصواب خوارج کو

خوارج کے یہ تمام دلائل اس حقیقت کا ثبوت ہیں کہ ظواہر نصوص پر ان کی نظر کتنی سطحی تھی۔ اور نصوص کے اسرار و حکم کے ادراک سے یہ اس درجہ محروم تھے کہ بات کی تہہ تک پہنچنا جانتے ہی نہیں تھے۔

علی رضی اللہ عنہ نے اپنے ہم عصر خوارج کی مزعومات کی تردید پرزور اور ناقابل تردید دلائل سے کی ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ خوارج کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ میں خطاوار ہوں اور گمراہ ہوں، تو میری گمراہی اور غلطی کی سزا امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں دیتے ہو؟ میری خطا پر انہیں کیوں پکڑتے ہو؟

---

(۱) ملخص من شرح نہج البلاغۃ، لابن ابی الحدید، المجلد الثانی، ص ۲۰۷، ۲۰۸

میرے گناہ پر انہیں کیوں کافر قرار دیتے ہو؟

تم نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں۔ اور مواضع پر بے دھڑک انہیں بے نیام کر لیتے ہو۔ تم یہ نہیں دیکھتے گناہ گار کون ہے اور بے گناہ کون؟ دونوں کو تم نے ایک ساتھ ملا رکھا ہے۔

تم اچھی طرح جانتے ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا۔ پھر اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ اس کے اہل خانہ کو اس کا وارث بھی تسلیم کیا۔ رسول اللہ ؐ نے قاتل کو جرم قتل میں قتل کیا۔ لیکن اس کے اہل کو اس کی میراث سے محروم نہیں کیا۔ رسول اللہ ؐ نے چور کے ہاتھ کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو دُرّے مارے لیکن دونوں کو فے (مال غنیمت) میں سے حصہ بھی دیا۔ آپ ؐ نے گناہ گاروں کے مابین اللہ تعالیٰ کا حکم قائم کیا۔ لیکن اسلام نے مسلمانوں کو جو حصہ دیا تھا اس سے ان گناہ گاروں کو محروم نہیں کیا۔ نہ ان کا نام دائرۂ اسلام سے خارج کیا۔

علی رضی اللہ عنہ کے اس کلام قیم اور رد مفحم سے خوارج نے کوئی نصیحت نہیں قبول کی علی رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر کتاب الٰہی سے دلیل لانے کے بجائے عمل رسول ؐ سے دلیل پیش کی کیونکہ کتاب کی تاویل ہو سکتی ہے عمل کی تاویل نہیں ہو سکتی۔ لیکن پھر بھی خوارج اپنی جگہ سے ذرا بھی نہ ہلے۔ ان کی سطحی نظر وسیع نہ ہو سکی۔ وہ صرف اتجاہ جزئی پر قائم رہے اور فہم عبارات و اسالیب میں اتجاہ جزئی سے صرف گمراہی حاصل ہو سکتی ہے، تہہ تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ صرف نظر کلی ہی ہر جہت سے ادراک حق کی موجب ہو سکتی ہے اور اس سے یہ محروم تھے۔

خوارج میں امویوں نے کس طرح اختلاف پیدا کر دیا؟

خوارج آپس میں بھی متحد نہ رہ سکے۔ بہت جلد ان میں باہمی اختلاف بھی پھوٹ پڑا وہ بھی چھوٹی چھوٹی باتوں پر۔ ان کے انہزامات اور شکستوں کا ایک راز یہ بھی ہے۔

عہد اموی میں مہلب بن ابی صفرہ نے جماعت اسلامیہ کو خوارج کے شر سے بچانے کے لیے ان میں باہمی اختلاف پیدا کرنے کی کوشش کی تاکہ اس طرح ان کی قوت پارہ پارہ

ہو جائے اور ان کی حدّت کم ہو جائے۔ جب اسے کوئی ایسی تدبیر نظر نہیں آئی جس سے یہ باہمی اختلاف میں مبتلا ہو سکتے تو وہ ایک نئی چال چلا۔ ابن الحدید اس حکایت کو یوں بیان کرتے ہیں:

"خارجیوں کے فرقۂ ازارقہ میں سے ایک آہن گر تھا جو زہر آلود پیکان تیار کیا کرتا تھا۔ خوارج انہی تیروں کی بارش اصحاب مہلب پر کیا کرتے تھے۔ یہ معاملہ جب مہلب کے سامنے پیش کیا گیا۔ اس نے کہا:

"میں اس کا تدارک کرتا ہوں!"

یہ کہہ کر اس نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم دیے۔ اور اسے قطری بن الفجاءۃ کے لشکر کی طرف جانے کی ہدایت کی اور کہا:

"یہ خط اور یہ درہم چپکے سے دشمن کے لشکر میں پھینک آؤ۔ اور وہاں اپنے بچاؤ کا خیال رکھنا"

وہ آدمی تعمیل ارشاد کے لیے روانہ ہو گیا۔

اس خط کی عبارت یہ تھی:

"اما بعد!

آپ کے پیکان مجھے مل گئے۔ میں ایک ہزار درہم بھیج رہا ہوں۔ یہ رقم قبول کیجیے۔ اور اور جتنے زیادہ مسموم پیکان آپ بنا سکیں، بنا کر مجھے بھیج دیجیے"

یہ خط لشکر کے ایک آدمی کو ملا۔ اس نے قطری کی خدمت میں دونوں چیزیں پیش کر دیں۔ قطری نے آہن گر کو بلایا اور اس سے پوچھا:

"یہ خط کیسا ہے؟"

اس نے جواب دیا:

"میں کیا جانوں؟"

قطری نے سوال کیا:

"یہ درہم کیسے ہیں؟"

اس نے کہا:
"مجھے کیا معلوم؟"
قطری نے حکم دیا،
"اس کی گردن مار دو!"
فوراً وہ قتل کر دیا گیا۔
یہ خبر سن کر بنو قیس بن تعلبہ کا ایک شخص عبداللہ آیا۔ اس نے قطری سے کہا،
"تم نے ایک شخص کو بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے قتل کر دیا۔ یہ کیا کیا؟
قطری نے جواب دیا،
"مفادِ عام کے لیے کسی شخص کا قتل کر دینا معیوب نہیں ہے۔ اور امام کو یہ حق ہے کہ جو مناسب سمجھے کرے۔ اور رعیت کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس پر معترض ہو۔"
عبداللہ کو یہ بات بہت گراں گزری۔ لیکن جماعت سے علیحدگی نہیں اختیار کی۔ یہ بات جب مہلّب کو معلوم ہوئی تو اس نے خوارج کے پاس ایک نصرانی بھیجا۔ اور اس طرح ایک نئی چال چلا۔ نصرانی سے کہا،
"جب تم قطری کے پاس پہنچو تو سجدے میں گر پڑو۔ وہ منع کرے تو کہنا۔ میں آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"
نصرانی نے ایسا ہی کیا۔ قطری نے اسے سربسجود دیکھ کر کہا،
"سجدہ صرف اللہ تعالیٰ کے لیے زیبا ہے۔"
نصرانی نے کہا،
"میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔"
ایک خارجی نے قطری سے کہا،
"یہ خدا کو چھوڑ کر آپ کی پوجا کرتا ہے۔"

پھر اس نے قرآن کی یہ آیت تلاوت کی،

انکم وما تعبدون من دونہ حصب جہنم۔ انتم لہا واردون۔

قطری نے کہا،

"عیسائی عیسٰےؑ ابن مریمؑ کو پوجتے ہیں لیکن اس سے عیسٰےؑ کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟"

یہ سن کر وہ خارجی اٹھا اور اس نے اس نصرانی کو قتل کر دیا۔

یہ بات قطری کو ناگوار گزری، اور قطری کی یہ ناگواری بہت سے خوارج کو ناپسند ہوئی۔

اس طرح خوارج میں اختلاف رونما ہوا۔ اور بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ قطری حدود اصطخر میں پہنچ گیا"(۱)۔

مہلّب کی حکمتِ عملی

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہلّب پہلے سپہدار عظیم نے کس طرح حکمت عملی سے کام لے کر خوارج میں اختلاف کی آگ، ان کی سادہ لوحی اور ضعف عقل سے فائدہ اٹھا کر بھڑکائی۔ اور کس آسانی سے ان کے ضعف مدارک کے باعث انہیں آپس میں برسر پیکار کر دیا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوت کمزور پڑ گئی اور وہ اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی سکت سے محروم ہو گئے۔

اس صورت احوال کا نتیجہ یہ ہوا کہ خوارج مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے، اور ان میں کئی فرقے پیدا ہو گئے۔ اب ہم خوارج کے چند خاص خاص فرقوں اور ان کے سرداروں کا تذکرہ، ایجاز و اختصار کے ساتھ کرتے ہیں۔

---

(۱) شرح نہج البلاغۃ، المجلد الاول، ص ۴۰۱

"تاریخ اسلام میں خوارج کا وجود ایک تہلکہ ہے۔
مسلمانوں کے کسی فرقہ نے بھی مسلمانوں کا خون اس بے دردی، اس سفاکی، اور اس شقاوت سے نہیں بہایا۔ جتنا خوارج نے۔ اور کتنی عجیب بات ہے یہ مسلمانوں کا خون اس زعمِ باطل میں بہاتے رہے کہ یہ ان کا مذہبی فریضہ ہے۔ اس کارنامے کے انجام دینے پر انہیں اجر ملے گا۔ جنّت عطا ہو گی۔ خدا کی خوشنودی حاصل ہو گی۔

یہ جماعت اپنی فعّالیت کے اعتبار سے یکتا تھی۔ اگر یہ نقص اس میں نہ ہوتا تو واقعی اس نے اسلام کے گراں بہا خدمات انجام دے کر اجرِ عظیم حاصل کیا ہوتا، اور جنّت حاصل کر لی ہوتی، خدا کی خوشنودی یقیناً اس کے حصّے میں آتی۔

لیکن اس جماعت نے اپنی قوت رائگاں کر دی، خود تباہ ہو گئی۔ نہ اسلام کو فائدہ پہنچا سکی نہ ملّتِ اسلامیہ کو۔"

خارجی فرقے (۱)

فرقۂ ازارقہ

نافع بن الارزق

خارجی فرقوں میں یہ فرقہ سب سے بڑا تھا۔ کثرتِ تعداد کے اعتبار سے بھی، اور جذبہ و جوش کے لحاظ سے بھی۔ یہ لوگ نافع بن الارزق حنفی کے پیرو تھے جو قبائل ربعیہ کے ایک خاندان بنو حنیفہ کا فرد تھا۔

نافع کی سرکردگی میں ازارقہ نے امویوں اور ابن زبیرؓ سے کامل انیس سال تک نہایت پامردی اور استقلال کے ساتھ جنگ جاری رکھی۔

میدانِ جنگ میں لڑتے ہوئے جب نافع قتل ہوگیا تو عنانِ قیادت نافع بن عبداللہ کے ہاتھ میں آئی۔ اس کے بعد قطری بن فجاءۃ نے اس فرقہ کی سرداری سنبھال لی۔

قطری کا زوال آفریں عہد

قطری کے عہد میں یہ فرقہ آشنا بہ زوال ہوا کیونکہ اب عوام خوارج کی خوں ریزی اور سنگدلی کے باعث ان سے سخت نفرت کرنے لگے تھے۔ اور مسلمانوں میں ان کے خلاف جذبۂ انتقام دعنا و پیدا ہوگیا تھا۔ اور باہمی طور پر بھی یہ خوارج بر سرِ پیکار رہنے لگے تھے۔ چنانچہ اب ہر معرکہ میں انہیں شکستِ فاش سے دوچار ہونا پڑا۔ اور قطری کے بعد تو سمجھنا چاہیے مسلسل شکستوں کے باعث اس فرقہ کا خاتمہ ہی ہوگیا۔

خوارج کے عقائد میں اضافہ

اس فرقہ کے عقائد بھی وہی تھے جو عام طور پر خوارج کے تھے۔ لیکن چند اضافوں کے ساتھ۔ مثلاً:

- مخالف خوارج عامۃ المسلمین مشرک ہیں۔
- خوارج سے اختلاف رکھنے والے سب لوگ مشرک ہیں۔
- جنگ سے جی چرانے والے خارجی بھی مشرک ہیں۔
- مخالفوں کے بچے بھی مشرک ہیں اور ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔
- مسلمان مخالفوں کے شہر دارالحرب کی حیثیت رکھتے ہیں: تاخت و تاراج کے وقت ان مسلمان بچوں اور عورتوں کا قتل کرنا یا انہیں باندی اور غلام بنالینا جائز ہے۔
- زانی کو سنگسار کرنے کا حکم ساقط۔ اس لیے کہ قرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے۔
- پاکدامن مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط۔ البتہ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب۔
- گناہ صغیرہ یا کبیرہ کا ارتکاب انبیاء سے بھی ہو سکتا ہے۔[1]

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی

خارجی فرقے (۲)

فرقہ نجدات

اس فرقہ کے مخصوص معتقدات

یہ لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی کے پیرو تھے۔ متعدد مسائل میں ان کا مسلک ازارقہ سے مختلف تھا۔ چند موٹی موٹی باتیں جو ان کے مسلک میں شامل تھیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

- ــــ جنگ سے جی چرانے والا خارجی کافر نہیں قرار دیا جائے گا۔
- ــــ قتل اطفال مسلمین ناجائز۔
- ــــ اقامت امام واجب نہیں۔
- ــــ تقیّہ جائز ہے، نافع (ازارقہ) کے ہاں ناجائز۔
- ــــ ذمّی اور معاہد (جس کافر سے عہد صلح ہو) کا قتل جائز۔

کئی مقامات پر قبضہ و تسلّط

اس فرقہ کے لوگ یمن میں زیادہ تھے۔ پہلے اس جماعت کا سربراہ اور قائد ایک شخص ابوطالوت الخارجی تھا۔ پھر ان لوگوں نے نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ یہ واقعہ ۶۶ھ کا ہے۔ نجدہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے بعد اس فرقہ نے خاص عروج و فروغ حاصل کیا اور پیہم کامیابیاں حاصل کیں۔ چنانچہ بہت جلد یہ لوگ بحرین، عمان، حضرموت، یمن اور طائف پر قابض ہو گئے۔ اور ان کا پرچم کشور کشائی لہرانے لگا۔

نجدہ سے اہل جماعت کا شدید اختلاف

لیکن یہ کامیابی ان لوگوں کو کچھ زیادہ راس نہ آئی۔ کیونکہ بعض امور میں قائد جماعت، نجدہ سے اہل فرقہ کا اختلاف ہوا۔ اور اس اختلاف نے شدید اور سنگین صورت اختیار کر لی۔ سردار سے یعنی نجدہ سے ایک وجہ شکایت یہ بھی تھی کہ اس نے ایک جیش کا سردار بنا کر اپنے بیٹے کو بھیجا۔ اس جیش نے مسلمان عورتوں کو گرفتار کر لیا۔ اور باندی بنا لیا۔ نیز تقسیم سے پہلے مال غنیمت کا استعمال شروع کر دیا۔ لیکن نجدہ نے بجائے اس کے کہ ان لوگوں کی سرزنش کی ہوتی۔ یا انہیں کوئی سزا دی ہوتی۔ کوئی باز پرس نہ کی معاف کر دیا۔

خطاکاروں کے ساتھ رعایت پر غصّہ

دوسری وجہ شکایت اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے یہ تھی کہ اس نے اپنے ایسے اصحاب کو جن پر حد واجب تھی نوازا اور مناصب دیئے اور کہا۔

"مجھے امید ہے خدا انہیں معاف کر دے گا۔ اور اگر کوئی سزا دی بھی تو داخل جہنم نہ کرے گا۔ کوئی ہلکی پھلکی سی سزا دے کر داخل جنّت کر لے گا"

عدم مساوات کی شکایت

اہل فرقہ کو اپنے سردار نجدہ سے ایک اور سنگین شکایت یہ تھی کہ ایک مرتبہ اس نے دو جیش بھیجے۔ ایک برّی مہم، دوسری بحری مہم۔ لیکن اس نے دونوں کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کیا۔ بلکہ ان لوگوں کو جو برّی مہم میں شریک تھے بحری مہم کے لوگوں سے زیادہ انعام و اکرام دیا۔

افتراق ——— نجدہ کا قتل

ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گیا۔

ایک گروہ عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں سجستان چلا گیا اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔

دوسرا گروہ کیل کانٹے سے لیس ہو کر نجدہ کے مقابلہ میں آیا۔ گھمسان کا رن پڑا اور اس جنگ میں بالآخر نجدہ قتل ہو گیا۔

تیسرا گروہ جو تھا اس نے نجدہ کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کی اور اسے مستحق انتقام و عقوبت نہ سمجھا۔ بلکہ درگزر اور ملاطفت کا اس سے برتاؤ کیا۔

عبدالملک بن مروان نے اس فرقہ کو نابود کر دیا

نجدہ کے بعد اس گروہ کی سرداری ابوفدیک کے ہاتھ میں آئی۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر اس جماعت کی سرکوبی کے لیے بھیجا جس نے اسے تہس نہس کر کے رکھ دیا۔ ابوفدیک کا سر کاٹ کر عبدالملک بن مروان کی خدمت میں بھیج دیا۔ اور اس طرح یہ طائفہ ہمیشہ کے لیے نابود ہو گیا۔

"خارجی فرقہ کوئی بڑا فرقہ نہیں تھا۔ چھوٹا سا فرقہ تھا۔ لیکن چونکہ اپنے افکار و عقائد میں کسی طرح کی لچک نہیں رکھتا تھا۔ اپنے مزعومات میں چٹان کی طرح مستحکم تھا۔ اپنے تصورات کو قطعاً ناقابلِ تردید سمجھتا تھا، اس لیے بہت جلد وہ بہت سے فرقوں میں تقسیم ہو گیا۔

متعدد فرقوں میں تقسیم اس لیے ہوا کہ انسانی افکار و خیالات میں، حالات، ماحول، فکر، نظر، اور دوسرے مؤثرات کے ماتحت کچھ نہ کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اگر کسی سوسائٹی میں اسے قبول کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے، اور اس سے مطابقت پیدا کرنے کی گنجائش نہیں ہے تو وہ ایسے جدید الخیال لوگوں کو اپنے دائرہ سے خارج کر دیتی ہے۔ اور یہ جدید الخیال لوگ اپنا ایک الگ گروہ بنا لیتے ہیں۔ اس طرح ایک نیا فرقہ عالم وجود میں آجاتا ہے۔"

خارجی فرقے (۲)

فرقہ صفریہ

زیاد بن الاصفر

اس فرقہ کے لوگ زیاد بن الاصفر کے پیرو تھے۔ ازارقہ کے مقابلہ میں اس کے افکار و آرار زیادہ سخت اور متشددانہ قسم کے نہ تھے۔ متعدد عقائد میں ان کا ازارقہ سے اختلاف تھا۔ اور یہ اختلاف بڑی حد تک اساسی اور بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔

ازارقہ سے عقائد میں اختلاف

فرقۂ اصفریہ اور فرقۂ ازارقہ کے مابین فکر و نظر کے اختلاف کا اندازہ بآسانی عقائد ذیل سے ہو جائے گا جو ازارقہ کے برعکس صفریہ میں پائے جاتے تھے :

- ـــــ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں ہے۔
- ـــــ مرتکب گناہ کبیرہ کو مشرک نہیں قرار دیا جاسکتا۔
- ـــــ جن گناہوں کے بارے میں خدا نے قرآن میں حد (سزا) مقرر کر دی ہے۔ ان کا مرتکب صرف آثم ہے جیسا کہ خود اللہ نے اسے یہ نام دیا ہے مثلاً سارق اور زانی وغیرہ۔
- ـــــ جن گناہوں کی قرآن میں خدا نے حد مقرر نہیں کی ہے ان کا مرتکب بیشک کافر ہے۔
- ـــــ بعض صفریہ کا خیال یہ بھی تھا کہ مرتکب گناہ پر اگر والی حد جاری کر دے تو پھر اس کے خلاف فتوائے کفر نہیں دیا جاسکتا۔

بلال کے قتل کے بعد عمران کی امامت

اس فرقہ کے لوگوں میں بلال مرداس مرد زاہد و صالح تھا۔ یزید بن معاویہ کے عہد میں بصرہ کے قریب اس نے خروج کیا۔ لیکن عوام کو نہیں چھیڑا۔ کہیں کامیابی ہوجاتی تو صرف مال سلطان پر قبضہ کر لینے پر اکتفا کرتا۔ جنگ میں بھی پہل کرنے سے گریز کرتا۔

عبیداللہ بن زیاد نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک جیش بھیجا جو اس پر غالب آگیا۔ اور بالآخر یہ لڑتے ہوئے مارا گیا۔

صفریہ کا ایک اور شخص عمران بن حطان تھا۔ یہ شاعر بھی تھا اور زاہد بھی۔ اپنے گروہ سے بھاگ کر بلاد اسلامیہ کے چکر عرصہ تک کاٹتا رہا۔ ابی بلال کے بعد صفریہ نے اسی کو اپنا قائد اور امام بنا لیا۔

خارجی فرقے (۴)

فرقۂ عجاردہ

عبدالکریم بن عجرد

اس فرقہ کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کے پیرو تھے۔ جو عطیہ بن الاسود الحنفی کے اتباع میں تھا۔ اپنی فرقہ آرائی کے لحاظ سے یہ لوگ نجدات سے بہت زیادہ قریب تھے۔ ان کے افکار و آدار بھی ان سے ملتے جلتے تھے۔ ان کے نزدیک:

- جنگ سے جی چرانے والے خارجی اگر دیانت دار ہوں تو انہیں مناصب تفویض کیے جا سکتے تھے۔
- ہجرت فرض نہیں صرف کارِ فضیلت ہے۔
- مخالف کا مال اس وقت تک فئے (مال غنیمت) نہیں سمجھا جائے گا جب تک وہ مخالف زندہ ہے اور قتل نہیں کر دیا جاتا۔

فرقہ آرائی

لیکن عجاردہ کی تنظیم بہت جلد فرقہ آرائیوں کی نذر ہو گئی۔ ذرا ذرا سی باتوں پر کوئی آدمی الگ ہو جاتا اور اپنا ایک جداگانہ فرقہ بنا لیتا۔ یہ اختلافی مسائل زیادہ تر جزئی تھے۔ لیکن یہی عجاردہ میں نئے نئے فرقوں کا سبب بن گئے۔

معمولی باتوں پر اختلاف

اس سلسلہ میں چند دلچسپ مثالوں کا پیش کرنا مناسب ہو گا۔

• ـــ اس فرقہ کا ایک آدمی جس کا نام شعیب تھا۔ ایک دوسرے شخص کا، جس کا نام میمون تھا مقروض تھا۔ ایک روز میمون نے اس سے تقاضا کیا۔

"قرضہ کی رقم اب واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب میں کہا،

"خدا نے چاہا تو بہت جلد واپس کر دوں گا۔"

میمون نے یہ جواب سن کر کہا،

"خدا یہ چاہتا ہے کہ اسی وقت کر دو ـــ لاؤ۔"

شعیب نے یہ بات سن کر کہا،

"اگر واقعی خدا چاہتا ہوتا تو کیونکر ممکن تھا کہ میں اس وقت نہ ادا کر دیتا؟"

میمون نے شعیب سے کہا،

"اللہ نے قرض ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور خدا جس امر کا حکم دیتا ہے۔ اس کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ ایسا کیا جائے۔ اور جس بات کے بارے میں وہ نہیں چاہتا کہ وقوع پذیر ہو اس کا حکم بھی نہیں دیتا۔"

بس اس بات پر عجاردہ میں دو نئے فرقے بن گئے۔ ایک کا نام "شعیبیہ" قرار پایا۔ دوسرے کا نام "میمونیہ"۔

عبدالکریم کا مبہم جواب

ان دونوں نئے فرقوں کے سربراہوں نے یعنی شعیب اور میمون نے اپنی اپنی باتیں امام جماعت عبدالکریم کو لکھ بھیجیں۔ اس نے جواب دیا:

"ہم وہی بول بولتے ہیں جو خدا کی مرضی ہوتی ہے۔ جو کچھ خدا نہیں چاہتا اس کا وقوع بھی نہیں ہوتا۔ پس اللہ جس سے ہم وابستہ ہیں۔"

اس جواب سے شعیب اور میمون میں سے اپنی اپنی جگہ ہر ایک نے یہ نتیجہ نکالا، کہ عبدالکریم نے اس کی تائید کی ہے۔

ایک اور نیا فرقہ : ثعالبہ

ایک روایت یہ ہے کہ ایک عجردی نے جس کا نام ثعلبہ تھا۔ اپنی لڑکی کی نسبت ایک قریبی اور عزیز عجردی سے جس سے نکاح جائز نہ تھا کر دی۔ لڑکی کی ماں سے کہلایا،

"کیا لڑکی بالغ ہوگئی ؟ اگر بالغ ہوگئی ہو اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو عجاردہ کے ہاں معتبر ہے تو پھر اسے یہ شادی کر لینی چاہیے اور اس کا خیال نہیں کرنا چاہیے مہر کی رقم کتنی رکھی جاتی ہے۔"

ماں نے شوہر کو جواب دیا،

"لڑکی مسلمان ہے۔ یہ شادی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ بحث نہیں کہ بالغ ہے یا نہیں ؟"

ثعلبہ نے یہ جواب عبدالکریم کے سامنے پیش کیا۔ اس نے براۃ اطفال کا فیصلہ کیا۔ ثعلبہ نے اس کی مخالفت کی۔ چنانچہ عجاردہ میں ایک نیا فرقہ پیدا ہو گیا —— ثعالبہ۔

"خوارج کا اور ان کے فرقوں کا ذکر متعدد تاریخوں میں جستہ جستہ ملتا ہے، اس لیے کہ اپنے وقت کی وہ ایسی قوت تھے جسے کسی حالت میں نظر انداز ہی نہیں کیا جا سکتا لیکن اب تک کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی تھی جو خوارج کے افکار و عقائد، تصورات و خیالات، اصول اور تعلیمات، نظریے اور فلسفے، نیز ان کی اہم شخصیتوں کے حالات و سوانح، کردار و سیرت، اور خصوصیات و ممیزات، ساتھ ہی ساتھ ان کی معرکہ آرائیوں اور رزم و پیکار کے حالات اور واقعات پر مشتمل ہوتی۔

کچھ عرصہ ہوا عمر ابو النصر (بیروت) نے 'الخوارج فی الاسلام' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں یہ ساری باتیں اختصار، لیکن جامعیت کے ساتھ آ گئی ہیں۔"

خارجی فرقے (۵)

فرقۂ اباضیہ

عبداللہ بن اباض

یہ لوگ عبداللہ بن اباض کے اتباع تھے۔

خوارج میں سب سے زیادہ معتدل فرقہ یہی تھا۔ فکر و رائے کے اعتبار سے کوئی خارجی فرقہ بھی جماعتِ اسلامیہ سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا فرقۂ اباضیہ۔ یہ لوگ غلو اور انتہا پسندی سے بالکل الگ تھے۔ میانہ روی اور اعتدال و توسط ان کا شعار تھا۔

فرقۂ اباضیہ کے افکار و آراء

فرقۂ اباضیہ کے افکار و آراء کا خلاصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں:

- غیر خارجی مسلمان نہ مشرک ہیں نہ مومن۔ البتہ انہیں اس اعتبار سے کافر کہا جائے گا کہ یہ کفرانِ نعمت کے مرتکب ہیں۔
- غیر خارجی مسلمان کا دھوکے دھڑی یا چوری چھپے خون بہانا حرام ہے۔ ہاں علانیہ انہیں قتل کیا جا سکتا ہے۔
- دار المسلمین کو دار توحید تسلیم کیا جائے گا۔ البتہ معسکر سلطانی دار الحرب سمجھا جائے گا۔
- غیر خارجی مسلمان پر فتح حاصل کرنے کے بعد ان کے سلاح جنگ، گھوڑوں اور جانوروں کو، نیز ہر قسم کے سامان آذوقہ اور رسد کو، ان تمام چیزوں کو جن سے جنگ میں کام لیا جاتا ہو، مالِ غنیمت میں شمار کیا جائے گا۔ البتہ سونا، چاندی، زیورات وغیرہ مالِ غنیمت

میں نہیں شمار ہوں گے۔ یہ مالکوں کو واپس کر دیے جائیں گے۔

- ۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے۔
- ۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں سے مناکحت اور شادی بیاہ کا سلسلہ قائم کیا جا سکتا ہے۔
- ۔۔۔ غیر خارجی مسلمانوں کی وراثت لی جا سکتی ہے۔ اور دی جا سکتی ہے۔

اباضیہ اعتدال پسند تھے

اباضیہ کے ان افکار و آراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ دوسرے خارجی فرقوں کے مقابلہ میں یہ لوگ اعتدال پسند تھے۔ اور اپنے مخالفوں کے ساتھ نسبتاً رواداری اور انصاف کا سلوک کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالم اسلام کے بعض جہات میں یہ اب تک موجود ہیں۔

علیؓ خوارج کو امویوں سے بہتر سمجھتے تھے

خارجی مذہب کی بنیاد تشدد اور غلو پر ہے۔ دین کے معاملہ میں اور فہم دین کے معاملہ میں یہ لوگ بہت زیادہ غلو پسند اور متشدد تھے۔ اس چیز نے انہیں گمراہی کے راستے پر لا ڈالا تھا۔ اور عامۃ مسلمین کو بھی گمراہ کرنے کے یہ درپے رہتے تھے۔ اخلاص کے ساتھ ان کی گمراہی کے باعث ہی شاید علی رضی اللہ عنہ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیت کر دی تھی کہ:

"میرے بعد کسی خارجی سے مقاتلہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ جو حق کی تلاش میں نکلا اور ٹھوکر کھائی وہ اس شخص کی طرح بہر حال نہیں ہے جو باطل کی جستجو میں نکلا اور اسے پا لیا۔"

اس ثابت ہوا کہ علی رضی اللہ عنہ امویوں کو باطل کا طلب گار، اور ان کے مقابلہ میں خارجیوں کو حق کا جویا خیال کرتے تھے۔ انہوں نے حق کی طلب میں ٹھوکر کھائی اور امویوں نے باطل کو پا لیا۔

غلو پسند خارجی

لیکن خوارج میں ایسے فرقے بھی تھے اور وہی زیادہ تھے، جن کا مسلک وہ تھا جس

کی تائید کسی درجہ میں بھی کتاب اللہ سے نہیں ہوتی۔ بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتابِ الٰہی سے ہم آہنگ نہیں ثابت کیا جا سکتا۔"[1]

---

(۱) اگر خوارج کتاب و سنّت سے اپنے معتقدات کو ثابت کر سکتے تو کون تھا جو ان کی مخالفت کرتا۔ مشکل تو یہی تھی کہ انہوں نے کتاب و سنّت تک کو نظر انداز کر لیا تھا۔ اور ایسے ایسے اصول تراش لیے تھے، اور ایسے ایسے فکری گورکھ دھندے قائم کر لیے تھے کہ خود بھی نہ ان پر صحیح طور پر عمل کر پاتے تھے، نہ انہیں سمجھا سکتے تھے۔

حقیقتِ واقعہ تو یہ ہے کہ اسلامی فرقوں میں سے کسی فرقہ نے بھی کتاب و سنّت کو اس طرح بازیچۂ اطفال نہیں بنایا تھا جس طرح خوارج نے بنا لیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تعداد بھی کم رہی۔ اُمتِ مسلمہ کی اکثریت نے کبھی انہیں اور ان کے افکار و خیالات کو در خورِ اعتناء نہ سمجھا۔ اور یہ اپنا وجود قائم نہ رکھ سکے؛ مٹ گئے۔ نہ ان کی غیر معمولی بہادری کام آئی، نہ سرفروشی!

(رئیس احمد جعفری)

"خوارج کی انتہا پسندی کے عجیب عجیب واقعات کتب تاریخ میں ملتے ہیں۔ مسلمانوں کے ساتھ تو ان کے تشدد کا یہ عالم تھا کہ ہر مسلمان کا خون حلال سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان کو کافر خیال کرتے تھے۔ ہر مسلمان کو لوٹ لینا جائز سمجھتے تھے۔ ہر مسلمان آبادی کو برباد کر دینا شعائرِ اسلام میں سے سمجھتے تھے۔

لیکن غیر مسلموں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ کرتے تھے۔ اور خاص طور پر ذمیوں کے ساتھ تو ان کی رواداری غلو کی حد تک پہنچی ہوئی تھی، کیونکہ اسلام کا حکم یہی ہے۔

اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک کا جو فرمان نافذ کیا ہے اسے تو انہوں نے حفظ کر لیا تھا لیکن رحماء بینھم کا جو ارشاد تھا اسے یکسر نظر انداز کر دیا تھا، اور اسی کو وہ اپنا سب سے بڑا دینی اور مذہبی کارنامہ سمجھتے تھے۔"

خارجی فرقے (۶)

فرقہ یزیدیہ

یزید ابن ابی انیسہ

یہ لوگ یزید بن ابی انیسہ کے متبع تھے۔

یزید بن ابی انیسہ پہلے اباضی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ بعد میں اس فرقہ سے کٹ گیا اور اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا۔ اور اس کی عنانِ امامت اپنے ہاتھ میں لے لی۔

مخصوص عقائد وافکار

اس فرقہ کے مخصوص عقائد وافکار یہ ہیں :

- —— وہ وقت جلدی آنے والا ہے جب ایک عجمی رسول خدا کی طرف سے آئے گا۔
- —— یہ عجمی رسول شریعتِ محمدی کو منسوخ کر دے گا۔

خارج از اسلام

عبدالقاہر بغدادی نے اپنی کتاب میں اس فرقہ کو خارج از اسلام قرار دیا ہے[1]۔

---

(۱) الفرق بین الفرق

"حالتِ جنگ میں ایک شخص ایک صحابی کی زد میں آگیا۔ اس نے کہا لاالٰہ الا اللہ لیکن صحابی نے اس کی گردن قلم کر دی۔

بات رسول اکرمؐ تک پہنچی۔ آپؐ نے سوال کیا:

"تم نے ایسا کیوں کیا؟"

صحابی نے جواب دیا، "وہ شخص دل سے ایمان نہیں لایا تھا۔ موت کے ڈر سے اس نے کلمہ پڑھ لیا تھا۔"

سرکارِ دو عالمؐ نے فرمایا: ھل شققت قلبہ؟ کیا تم نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا؟

پھر آسمان کی طرف ہاتھ اٹھائے اور فرمایا:

"اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں، اے اللہ! میں اس قتل سے بری ہوں۔"

اس سے اسلام کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی کلمہ گو کا دل چیر کر نہیں دیکھتا اس کے اعلان پر اعتماد کرتا ہے۔

لیکن خارجی بے تامل اکابر صحابہ تک پر کفر کا فتویٰ عائد کر دیا کرتے تھے۔"

خارجی فرقے (۷)

فرقہ میمونیہ

میمون العجردی

یہ لوگ میمون العجردی کے اتباع اور پیرو تھے۔

قرض کے معاملہ میں اس نے اپنے امام عبدالکریم سے اختلاف کیا ــــــ جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے ــــــ اور ایک نئے فرقہ کی طرح ڈال دی جو میمونیہ کے نام سے مشہور ہوا۔

مخصوص عقائد وافکار

اس فرقہ کے مخصوص افکار وعقائد عجیب وغریب تھے۔ اور وہ اسلام کے احکام وتعلیمات سے کوئی نسبت نہیں رکھتے تھے۔ مثلاً

ــــــ بنات اولاد سے نکاح مباح ہے۔

ــــــ بھائیوں کی لڑکیاں بیوی بنائی جا سکتی ہیں۔

ــــــ بہنوں کی لڑکیوں سے شادی روا ہے۔

ان افکار وعقائد کی تائید میں یہ کہا کرتا تھا کہ قرآن نے ان لڑکیوں کا محرمات میں ذکر نہیں کیا ہے۔

سورۂ یوسف قرآن کی سورہ نہیں

میمونیہ کے فرقہ کے لوگ سورۂ یوسف کو قرآن کی سورۃ ماننے سے انکار کرتے تھے

کہتے تھے یہ سورۃ قرآن کی کس طرح ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں تو داستانِ محبت بیان کی گئی ہے۔ لہذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اسے قرآن کا حصہ مانا جائے۔

فتوائے کفر

اسی سوء اعتقاد کا نتیجہ تھا کہ خدا نے اس فرقہ کو بھی غارت کر دیا۔ اب اس کا کہیں وجود نہیں ہے بغدادی نے اس فرقہ کو بھی خارج از اسلام قرار دیا ہے۔[1]

---

(۱) الفرق بین الفرق

عہدِ شافعی کے فرقِ اسلامیہ (۳)

معتزلہ

معتزلہ: کب اور کیسے؟

اس فرقہ کی نشو و نما عہد اموی میں ہوئی۔ لیکن عروج و فروغ اس نے عہد عباسی میں حاصل کیا۔ اور ایک عرصۂ دراز تک فکرِ اسلامی پر حاوی رہا۔

عہد خلافتِ راشدین اور عہد اموی میں عراق متعدد فرقوں کا گہوارہ اور مرکز رہا تھا جن کے سلسلے مختلف تھے۔ ان میں سے بعض قدیم عراقی، یعنی کلدانی افکار کے حامل تھے۔ بعض خیالاتِ فارس سے متاثر تھے۔ بعض عیسائی تھے۔ بعض یہودی، بعض عرب۔ یہ سب مسلمان ہو گئے۔ ان سے اکثر نے اسلام قبول کرنے کے باوجود اسلام کو اس روشنی میں دیکھا جو نسلھا نسل کے توارث سے ان کے پاس موجود چلی آرہی تھی۔ اور اسی رنگ میں اپنے آپ کو رنگ لیا۔ اپنے جدید عقیدے کی تکوین بھی اسی انداز سے کی۔

ان میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اسلام کے چشمۂ صافی و شیریں میں کسی طرح کا امتزاج نہیں کیا۔ لیکن ایک گروہ ان کے ساتھ ایسا بھی تھا جس کا شعور و فکر بہر حال خالص اسلامی نہ تھا۔ بلکہ قدیم آراء و افکار کی طرف محسوس یا غیر محسوس، شعوری یا غیر شعوری طور پر میلان موجود تھا۔ چنانچہ غیر ارادی طور پر قدیم آراء و افکار سے متاثر ہو ہی جاتے تھے۔ عہد جدید کی اصطلاح میں اگر اس غیر ارادی تاثر کو اصطلاح میں بیان کرنا چاہیں تو "عقل باطن" کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔

چنانچہ امیر المومنین علیؓ ابن ابی طالب کے عہد میں جب عراق کی سرزمین کے اندر قدیم اور

مرے ہوئے خیالات قبروں سے نکلنے لگے۔ ان میں پھر سے زندگی کی ہلچل پیدا ہوئی۔ اور بغیر کسی آڑ کے وہ برافگندہ نقاب ہوئے۔ تو خوارج اور شیعہ بھی نمودار ہوئے۔ اور اضطراب آراء کے اس ہجوم میں ایک فرقہ بھی ابھرا جو معتزلہ کے نام سے معروف ہے۔

کیا یہ اصحاب علیؓ تھے؟

اس فرقہ کے وقت ظہور میں علماء کا اختلاف ہے۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب حسنؓ سے معاویہ کے حق میں خلافت سے دستبرداری اختیار کی تو اصحاب علی کی ایک جماعت سیاست سے بالکل کنارہ کش ہو گئی۔ اور اس کی سرگرمیاں صرف عقائد تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

چنانچہ ابوالحسین الطرائفی اپنی کتاب میں ارشاد فرماتے ہیں:

"ان لوگوں نے اپنا نام معتزلہ رکھا۔ یہ نام رکھنے کا سبب یہ تھا کہ جب حسنؓ بن علی علیہ السلام نے معاویہ کی بیعت کی اور امر خلافت انہیں تفویض کر دیا، تو ان لوگوں نے حسنؓ اور معاویہ دونوں سے کنارہ کشی کر لی[1] بلکہ سب سے کٹ گئے۔ یہ لوگ اصحاب علیؓ تھے۔ اب ان کی سرگرمیوں کا مرکز و محور یا گھر رہ گیا یا مسجد۔ یہ کہا کرتے تھے:

"ہمیں صرف علم اور عبادت سے سروکار ہے۔"

واصل کا حسن بصری سے "اعتزال"

علماء کا ایک دوسرا بڑا گروہ ان لوگوں کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ راس المعتزلہ واصل بن عطا تھے۔ یہ حسن بصری کی بارگاہِ علم میں پابندی سے حاضر ہوا کرتے تھے۔ اس زمانہ میں یہ سوال زور شور سے اٹھا اور اس نے وقت کے اذہان کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ آیا "گناہِ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے یا نہیں؟" اس سوال پر حسن بصری کے مسلک سے واصل نے اختلاف کیا۔ اور کہا،

---

(۱) اعتزال کے لغوی معنی ہیں الگ ہو جانے، چھوڑ دینے کے۔ (رئیس احمد جعفری)

"میرا خیال یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں ہے۔ بلکہ وہ کفر وایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔"

اس اختلاف کے بعد واصل نے حسن بصری کے حلقہ سے علیحدگی اختیار کر لی، اور اسی مسجد میں ایک جداگانہ حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔

مستشرقین کا نظریہ

تصریحات بالا سے معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا نام کیوں اور کس طرح پڑا؟

لیکن ایک اور جماعت بھی ہے جو اس باب میں ایک دوسرا نظریہ رکھتی ہے۔ مستشرقین کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ ان لوگوں کا نام معتزلہ اس لیے پڑا کہ یہ بہت زیادہ مذہبی متقی اور لوگوں سے، لذات دنیاوی سے، زندگی کی نعمتوں سے دور دور رہتے تھے۔ خود لفظ "معتزلہ" سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ جن لوگوں کو یہ نام دیا گیا۔ وہ زاہد و عابد قسم کے لوگ تھے۔

لیکن مستشرقین کے استدلال کا یہ آخری حصہ کچھ زیادہ درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ اس جماعت میں ہر طرح کے لوگ تھے نیکو کار بھی اور عصیاں شعار بھی۔ ابرار بھی اور فجار بھی۔

مذہب معتزلہ کے اصول خمسہ

ابوالحسن الخیاط نے اپنی کتاب میں معتزلہ کے مذہب پر روشنی ڈالتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

"کوئی شخص جب تک ذیل کے اصول خمسہ سے پورے طور پر متفق نہ ہو معتزلی کہلانے کا سزاوار نہیں ہو سکتا۔

۱۔ توحید کامل

۲۔ وعدہ اور وعید پر مکمل یقین و اعتقاد

۳۔ کفر و اسلام کی درمیانی منزل کا اعتراف و اقرار

۴۔ عدل

۵۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

پس جس شخص میں یہ خصال خمسہ مکمل طور پر موجود ہوں گے وہ معتزلی کہلائے

جانے کا مستحق ہو گا۔"[1]

سطور بالا میں معتزلہ کے اصول جامہ پنجگانہ بیان کر دیے گئے ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اصولوں کو نہیں مانتا یا ان میں سے کسی کو تسلیم نہیں کرتا وہ معتزلی نہیں سمجھا جائے گا۔

اب ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ مذکورہ اصول پنجگانہ پر گفتگو کریں گے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک اصول کا مفہوم و مدعا معتزلہ کے نزدیک کیا ہے؟

۱۔ توحید

توحید فرقۂ معتزلہ کا جوہر، خلاصہ، اور روح ہے۔

ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب میں توحید سے متعلق معتزلہ کا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"اللہ ایک ہے۔ اس جیسا کوئی دوسرا نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔ لیکن نہ جسم رکھتا ہے نہ قابل رویا ہے۔ نہ اس کا جثہ ہے نہ صورت۔ خون بھی نہیں۔ گوشت بھی نہیں۔ نہ جوہر ہے نہ عرض۔ نہ اس کا کوئی رنگ ہے نہ ذائقہ۔ خوشبو بھی نہیں۔ اسے چھوا بھی نہیں جا سکتا۔ نہ اس میں حرارت ہے نہ برودت۔ نہ رطوبت نہ یبوست۔ طول بھی نہیں۔ عرض بھی نہیں۔ عمق بھی نہیں۔ نہ اس میں اجتماع ہے نہ افتراق۔ نہ وہ حرکت کرتا ہے نہ ساکن ہے۔ نہ اس کے الگ اجزا ہیں نہ وہ ذی ابعاض و اجزاء ہے۔ وہ جوارح اور اعضاء بھی نہیں رکھتا۔ وہ ذی جہات بھی نہیں۔ نہ اس کا کوئی دایاں ہے نہ بایاں۔ نہ آگا ہے نہ پیچھا۔ اوپر بھی نہیں۔ نیچے بھی نہیں۔ کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔ زمانہ اس پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ وہ جدا بھی نہیں ہے اور واصل بھی نہیں۔ نہ اماکن میں وہ حلول کرتا ہے۔ وہ کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کیا جا سکتا جو خلق میں پائے جاتے ہوں اور حادث و فانی ہوں

---

(۱) الانتصار

نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ متناہی ہے۔ اسے ناپا بھی نہیں جا سکتا نہ ذہاب فی الجہات کا دعویٰ اس کے لیے کیا جا سکتا ہے۔ وہ محدود بھی نہیں ہے نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا بیٹا۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ پردے اسے ڈھانک نہیں سکتے۔ حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ لوگ اس کا قیاس نہیں کر سکتے۔ کسی طرح بھی وہ مخلوق سے کسی بات میں مشابہ نہیں ہے۔ نہ اس پر آفات کا نزول ہو سکتا ہے۔ نہ مصیبتیں اسے گھیر سکتی ہیں۔ ہر وہ بات جو تصور میں آ سکتی ہے۔ ہر وہ تصوّر جو وہم میں آ سکتا ہے اس کی مشابہت سے وہ ماورا ہے۔ وہ اول ہے۔ سابق ہے۔ متقدم ہے۔ مخلوقات سے پہلے سے موجود ہے وہ عالم ہے۔ قادر ہے۔ حی ہے۔ نہ اسے آنکھ دیکھ سکتی ہے۔ نہ بینائی اس کا ادراک کر سکتی ہے۔ اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ سماعت اسے سن نہیں سکتی وہ دوسری مخلوقات کی طرح عالم، قادر، حی نہیں ہے۔ نہ وہ علماء کی طرح ہے جیسے وہ قادر ہوتے ہیں اور زندہ ہوتے ہیں۔ صرف وہ قدیم ہے اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں ہے۔ صرف وہ معبود ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ نہ کوئی اس کا شریک اقتدار ہے۔ نہ اس کا کوئی وزیر مختار ہے۔ اس کی مرضی کی تکمیل و تکوین میں کوئی اس کا معین و مددگار نہیں۔ اس نے جو چاہا پیدا کیا۔ اس نے کوئی چیز (مثال دیکھ کر) پیدا نہیں کی۔ کسی چیز کا پیدا کرنا نہ اس کے لیے آسان ہے نہ دشوار۔ نہ اسے کوئی نفع پہنچ سکتا ہے نہ نقصان۔ سرور ولذات سے وہ بیگانہ ہے۔ اذیت اور آلام سے وہ ناآشنا ہے۔ نہ وہ ذی غایت ہے کہ اس کی انتہا ہو۔ اس پر فنا بھی طاری نہیں ہو سکتی۔ نہ اس میں کسی طرح کی کوتاہی یا کمی ہے۔ نہ مجبوری اور بے چارگی۔ ملامسۂ نسا سے وہ مقدس ہے۔ نہ اس کی کوئی بیوی ہے نہ لڑکا۔ نہ لڑکی [1]۔"

---

(۱) مقالات الاسلامیین، للاشعری۔

مذکورۂ بالا اصل پر معتزلہ کا خیال یہ بھی تھا کہ:

- قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ مستحیل ہے کیونکہ وہی چیز دیکھی جا سکتی ہے جو جسم رکھتی ہو۔ اور جہت رکھتی ہو۔
- اور صفات شئے غیر ذات نہیں ہیں۔ ورنہ پھر تعدد قدما لازم آجائے گا۔
- قرآن مخلوق ہے۔ کیونکہ صفت کلام خدا کی صفت نہیں۔

۲۔ عدل

معتزلہ کے دوسرے اصول "عدل" کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے:

"اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا فساد کو پسند نہیں کرتا۔ نہ افعال عباد کو خلق کرتا ہے۔ لوگ جو کچھ کرتے ہیں اور جو کچھ نہیں کرتے، یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے انہیں عطا کی ہے۔ خدا وہی حکم دیتا ہے جس کا ارادہ کرتا ہے۔ اور اسی بات سے منع کرتا ہے جسے ناپسند کرتا ہے۔ ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ہر وہ برائی بری ہے جس سے اس نے روکا ہے وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ نہ ان سے وہ کام لینا چاہتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی شخص بھی قبض و بسط کی قدرت نہیں رکھتا بجز اس قدرت کے جو اللہ نے اپنے بندوں کو مرحمت کی ہے۔ وہ ہر چیز کا مالک ہے۔ جس سے جو چاہتا ہے لے لیتا ہے۔ وہ اگر چاہتا تو مخلوق کو اپنی طاعت پر مجبور کر سکتا تھا۔ اس کی اگر مرضی ہوتی تو لوگ کبھی کسی معصیت کے پاس نہ پھٹکتے۔ بے شک وہ اس پر قادر تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ اگر ایسا کرتا تو پھر بندوں کی آزمائش نہ ہو سکتی[۲]۔"

---

(۱) مسعودی کی عبارت میں معتزلہ سے یہ عقیدہ جو منسوب ہے کہ "ہر نیکی جس کا اس نے حکم دیا ہے اس کے نزدیک پسندیدہ ہے۔" اس عقیدہ کی دلیل آیت قرآنی سے لاتے ہیں: جس کا مطلب یہ ہے کہ . . . . "وہ تمہیں جو بھلائی پہنچی ہے وہ خدا کی جانب سے ہے اور جو برائی پہنچتی ہے وہ تمہاری اپنی طرف سے ہے۔" (۲) مروج الذہب، للمسعودی

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ جہمیہ کے اس عقیدے سے اختلاف رکھتے ہیں کہ ... اپنے فعل میں غیر مختار ہے۔ لہٰذا اس کو ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص ... غیر مرغوب کام کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اسے کیسے الزام دیا جا سکتا ہے؟ یا اگر کسی ... کے نہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو کس طرح اسے نافرمان قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس بنیاد پر معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ خدا نہیں ہے۔

لیکن اس میں ایک دشواری یہ نظر آئی کہ عجز سے اللہ کی تنزیہ محسوس ہوئی لہٰذا انہوں نے ... یہ اس قدرت کے باعث ہے جو اللہ نے بندوں کو ودیعت کی اور ان کے لیے خلق ... ہے۔ وہ عطا کرنے والا اور روینے والا ہے۔ اور اسے یہ قدرت تامہ حاصل ہے کہ ... اس نے عطا کیا اور دیا ہے اسے سلب کر لے۔ چھین لے۔

۔ وعد اور وعید

وعد اور وعید کا مطلب یہ ہے کہ خدائے بزرگ و برتر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ جو ... نیکی اور بھلائی کرے اس پر احسان کرے۔ اسے اچھی جزا دے۔ جو بدی کا مرتکب ہو۔ ... کرے، اسے ویسا ہی بدلہ دے۔ سزا دے اور یہ کہ کبیرہ گناہ جن سے سرزد ہوتا ... جب تک وہ توبہ نہ کرلیں ان کی مغفرت نہیں ہو سکتی۔

۔ المنزلۃ بین المنزلتین

معتزلہ کے اس قول یا اصول کی توجیہہ کرتے ہوئے شہرستانی نے کہا ہے:

"واصل بن عطا کا قول تھا کہ ایمان عبارت ہے خصال خیر سے۔ جب یہ کسی شخص میں موجود ہو تو وہ مومن ہے کہ یہ ایک اسم مدح ہے۔ فاسق میں خصال خیر کبھی مجتمع نہیں ہوتے۔ لہٰذا وہ رسم مدح کا مستحق نہیں۔ پس اسے مومن بھی نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اسے مطلق طور پر کافر بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کلمۂ شہادت کا قائل ہے۔ اور دوسرے اعمال خیر بھی اس کے اندر موجود ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر وہ دنیا سے اس طرح رخصت ہو کہ کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو چکا ہو۔ اور توبہ نہ کی ہو تو وہ اہل نار میں ہے اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

کیونکہ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے۔ ایک فریق جنت میں ہوگا۔ دوسرا جہنم میں۔ البتہ اس کے ساتھ یہ رعایت کی جائے گی کہ عذاب کچھ کم کر دیا جائے گا۔ اور اسے کافروں سے ایک درجہ اوپر رکھا جائے گا۔"(۱)

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

معتزلہ کے نزدیک امر بالمعروف یعنی اچھی باتوں کا حکم دینا اور ان کی ہدایت کرنا اور نہی عن المنکر یعنی بری باتوں سے روکنا اور منع کرنا ان مومنین پر واجب ہے جو دعوت اسلام، ہدایت ضالین اور ارشاد غاوین (گمراہ) میں مصروف ہیں ـــــ جس طرح بھی ممکن ہو جو صاحب بیان ہو وہ تقریر و پند سے یہ فریضہ انجام دیں۔ جو صاحب سیف ہوں وہ شمشیر بے نیام سے یہ واجب ادا کریں۔

معتزلہ کا طریق استدلال

بیان عقائد میں معتزلہ عقلی قضایا پر سب سے زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آثار نقلیہ سے زیادہ کام نہیں لیتے تھے۔ اور امر شرع کے ماسوا تمام مسائل کو وہ عقل کی کسوٹی پر پرکھا کرتے تھے جو امر عقلی اعتبار سے قابل قبول ہوتا اسے لے لیتے جو ناقابل قبول ہوتا اسے رد کر دیتے اگر غور کیا جائے تو اس انداز فکر کے محرکات یہ تھے:

الف ـــ: یہ لوگ زیادہ عراق اور فارس میں بود و باش رکھتے تھے۔ اور یہ دونوں مقامات حضارت (تہذیب و تمدن) قدیمہ کا مسکن تھے۔

---

(۱) اگرچہ معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مطلق طور پر مومن نہیں ہے لیکن اگر ذمیوں اور کافروں سے تمیز کرنے کے لیے اسے مسلم کہا جائے تو کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ ابن ابی الحدید جو شیوخ معتزلہ میں سے ہیں فرماتے ہیں:

"گو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ صاحب مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ مسلم۔ لیکن ہم اسے جائز خیال کرتے ہیں کہ یہ لفظ اس کے لیے استعمال کیا جائے تاکہ اہل ذمہ (وہ کافر جو مسلمان کی پناہ میں ہوں) اور بت پرستوں سے اسے ممتاز کیا جا سکے۔ لہذا یہ لفظ مرتکب گناہ کبیرہ کے لیے استعمال تو کیا جائے گا لیکن اس سے مقصود اس کی تعظیم و ثنا اور مدح ہرگز نہیں ہوگی۔"

(شرح نہج البلاغۃ لابن ابی الحدید)

ب ــــ: اس جماعت میں غیر عربی عنصر بہت زیادہ شریک تھا مثلاً موالی (آزاد کردہ غلام) وغیرہ۔

ج ــــ: مخالفین کا رد نقل کے مقابلہ میں عقل سے زیادہ بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے۔ ایک غیر مسلم سے مذہبی بحث یا مناظرہ کے دوران میں قرآن و حدیث سے استدلال کرنا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا۔ صرف عقل ایک ایسا معیار ہے جسے حریف قبول کرنے پر مجبور ہے۔

د ــــ: فلاسفۂ قدیمہ کے افکار و آراء سے بھی معتزلہ کافی متاثر تھے کیونکہ ان کا اختلاط یہود و نصاریٰ سے کافی تھا۔ اور ان یہود و نصاریٰ نے فلسفیانہ افکار بڑی حد تک عربی زبان میں منتقل کر دیے تھے۔

وجوب صلاح و اصلح

آثار عقلی پر اعتماد کا نتیجہ یہ تھا کہ معتزلہ کسی چیز کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ از روئے عقل کیا کرتے تھے۔ ان کا قول تھا کہ:

"تمام اچھی چیزیں از روئے عقل واضح ہیں۔ اور اس طرح قابل قبول ہیں جیسے کوئی امر واجب۔ مثلاً عقلی طور پر یہ بات واجبات میں سے ہے کہ محسن (منعم) کا شکر ادا کیا جائے۔ قبل اس کے کہ یہ سنا جائے کہ اس کا شکریہ ادا کرنا چاہیے۔ ... حسن اور قبیح، حسین اور قبیح کی دو ذاتی صفتیں ہیں۔"[1]

جمہور معتزلہ کا خیال ہے کہ وجوب صلاح و اصلح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ کیونکہ خدا سے وہی بات سرزد ہو سکتی ہے جو اپنے اندر صلاح کا پہلو رکھتی ہو۔ لہٰذا اصلاح اس کے لیے واجب ٹھہری۔ کیونکہ وہ جو کچھ بھی کرے گا وہ صالح ہے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے یہ امر مستحیل (ناممکن) ہے کہ اس سے کوئی غیر صالح فعل سرزد ہو۔

---

(۱) الملل والنحل، للشہرستانی

دفاع اسلام معتزلہ کی طرف سے

اسلام کے حلقہ میں بہت سے غیر مذاہب کے لوگ داخل ہوئے۔ ان میں مجوس، یہود، صابئی، نصاریٰ سب ہی تھے۔ ان مذاہب کے جو لوگ داخل اسلام ہوئے ان کے سربراہ اور رہنما ان تعلیمات سے بھرپور تھے جو اُن کے ادیان سابقہ کی تھیں۔ یہ تعلیمات اس طرح ان میں رواں دواں تھیں جیسے رگوں میں خون۔ اسلام قبول کر چکنے کے بعد بھی یہ لوگ اپنے سابقہ مذاہب کی مدح و ثنا میں رطب اللسان رہتے تھے۔ انہوں نے اسلام کو اسی روشنی میں دیکھا اور سمجھا تھا۔ سلطان وقت کے ڈر سے علی الاعلان تو اسلام کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن غیر اسلامی خیالات و معتقدات کو سینہ میں چھپائے ہوئے تھے۔ یہ مسلمانوں میں اپنے مخصوص خیالات و معتقدات کی نشر و تبلیغ نہایت چالاکی کے ساتھ کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے معتقدات میں شک اور ریب کے عناصر داخل کرتے رہتے تھے۔ اور ان کے اسلامی افکار و آراء کو متزلزل کرنے کی سعی بے پناہ کرتے رہتے تھے۔

رفتہ رفتہ ان کی باتوں نے جڑ پکڑ لی۔ اور ایسے فرقے پیدا ہو گئے جو اگرچہ اسلام کا لیبل لگائے ہوئے تھے لیکن درحقیقت بنیاد اسلام کو منہدم کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً مجسمہ، مشبہہ، اور زنادقہ وغیرہ۔

معتزلہ ان فرق باطلہ کے مقابلہ میں عقل و دانش کی سپر لے کر نمودار ہوئے۔ ان کے وہ اصول پنجگانہ جن کا گزشتہ صفحات میں ہم تذکرہ کر چکے ہیں، سچ پوچھیے تو انہی فرقوں کی تردید کے لیے تھے۔

ان کا عقیدۂ توحید جس کا ذکر ہو چکا ہے درحقیقت مجسمہ، اور مشبہہ کی تردید تھا جو خدا کے لیے جسم اور شباہت کے قائل تھے۔

عدل کے بارے میں معتزلہ کا جو اصول تھا وہ جہمیہ کا رد تھا۔ یعنی مسئلہ جبر و اختیار کے بارے میں ایک واضح موقف۔

مرجئہ کی تردید ان کا "وعد اور وعید" والا اصول کرتا تھا جس کی رو سے نیکی کی جزا، اور برائی کی سزا مقرر ہے۔

خوارج مرتکب گناہ صغیرہ تک کو کافر قرار دیتے تھے۔ ان کا رد "منزلۃ بین المنزلتین" سے معتزلہ نے کیا۔

خلیفہ مہدی کے دور حکومت میں ایک شخص المقنّع خراسانی نمودار ہوا۔ یہ تناسخ ارواح کا قائل تھا۔ بہت سے مسلمانوں کو برگشتہ کر کے اس نے اپنے جھنڈے تلے جمع کر لیا تھا۔ مقنّع ماوراء النہر میں رہتا تھا۔ مہدی نے اس کا دم خم توڑنا چاہا۔ اور اس سلسلہ میں بڑی اذیتیں اور دشواریاں برداشت کیں۔ حد ہوگئی کہ مقنع کا زور توڑنے کے لیے وہ زنادقہ تک سے ایک طرح کی مفاہمت پر تیار ہو گیا۔ تاکہ یہ لوگ کسی طرح اس کا قصہ پاک کر دیں۔ لیکن تلوار رائے کو نہیں قتل کر سکتی نہ کسی مذہب کو فنا کے گھاٹ اتار سکتی ہے۔

وہ معتزلہ تھے جو خم ٹھونک کر اس فساد انگیز فرقہ کے مقابلہ میں مرد میدان بن کر نمودار ہوئے۔ دلائل عقلی کے اسلحہ سے انہوں نے دشمن کا مقابلہ کیا۔ اور شک وشبہ کے پردے چاک کر دیے۔ ان کی گمراہی روز روشن کی طرح واضح کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج نہ اس مذہب کا پتہ ہے۔ نہ اس رائے کا۔

خلفاء کی طرف سے معتزلہ کی سرپرستی

معتزلہ کا ظہور عصر اموی میں ہوا لیکن امویوں سے کسی خاص معارضہ یا مناقشہ کی نوبت نہیں آئی۔ امویوں کے عہد تک یہ ایسا گروہ تھا جسے عمل سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کی ساری سرگرمیاں فکر تک محدود تھیں۔ حجت کو حجت سے توڑنا۔ دلیل کا دلیل سے مقابلہ کرنا۔ قیاس صحیح سے کام لے کر امور ومسائل کا موازنہ کرنا۔ یہ ان کا کام تھا۔ سیاست سے کوئی سروکار نہ تھا۔ اگر تھا بھی تو بہت محدود۔ ان کی دلیل وحجت کی دنیا بیان تک محدود تھی۔ تیغ وسنان کا اس میں کوئی حصہ نہ تھا۔ ان کے اسلحہ دلائل تھے نہ کہ شمشیر براں۔

ہر حلقہ میں ان کے ماننے والے پیدا ہو رہے تھے۔ بنو امیہ کا خاندان شاہی بھی اس سے محفوظ نہ تھا۔ روایت ہے کہ یزید بن عبدالملک معتزلی عقائد رکھتا تھا۔ اور معتزلہ کے اصول خمسہ کو پورے طور پر تسلیم کرتا تھا۔[1]

[1] مروج الذہب، للمسعودی

معتزلہ کی حمایت میں فقہا و محدثین پر جبر

پھر جب دولت عباسیہ کا ظہور ہوا اور زندقے والحاد کا طوفان پوری شدت کے ساتھ ابھرا تو خلفائے عباسیہ نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ ان کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ زندیقوں کے مقابلہ میں شمشیر بے نیام اور الحاد کے سر پر قضائے مبرم ثابت ہوتے۔ یہاں تک کہ مامون کا دور آیا۔ اس نے ان کی پذیرائی کی۔ انہیں مقرب بارگاہ بنایا۔ پھر جب اس نے فقہاء اور معتزلہ کے مابین اختلافات دیکھے تو فریقین کے درمیان مناظرے کرائے تاکہ فیصلہ کن طور پر ایک رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ معتزلہ سے اتنا متاثر ہو چکا تھا کہ اس نے فقہاء و محدثین کو خلق قرآن کے مسئلہ میں معتزلہ کا ہم نوا بنانے پر پورا شاہی دبدبہ ختم کر دیا۔

لیکن کوئی قوت بھی کسی رائے یا مسلک کی کتنی ہی پشت پناہ کیوں نہ ہو لوگوں کو کسی عقیدہ کا جبراً پابند نہیں بنا سکتی۔ پھر جب کہ اسلام اکراہ فی الدین کو حرام قرار دیتا ہے تو اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کس طرح جائز ہو سکتا تھا کہ لوگوں پر ایسا عقیدہ ٹھونپا جائے جس کی مخالفت بہر حال کفر نہ تھی۔

مامون نے فقہاء سے خلق قرآن کا قول تسلیم کرانے کی پوری کوشش کی۔ بعض نے ڈر کر یا رغبت سے متاثر ہو کر یا تقیہ کر کے تسلیم کر لیا۔ لیکن ظاہر ہے یہ تسلیم ایمان و اعتقاد کے ساتھ نہ تھی لیکن دوسرے لوگوں نے کسی قیمت پر بھی وہ بات کہنے پر آمادگی ظاہر نہ کی جو ان کے اعتقاد کے خلاف تھی۔ اس سلسلہ میں قید و بند اور دار و رسن کے مصائب استقامت کے ساتھ انہوں نے برداشت کیے۔

یہ فتنہ مامون کے دور میں شروع ہوا تھا۔ باپ کی وصیت کے مطابق معتصم بھی اسی مسلک پر قائم رہا۔ اور جور و تشدد کا بازار گرم رکھا۔ پھر واثق باللہ کا دور آیا اس کی روش بھی یہی رہی بلکہ اس نے ایک اور مسئلہ یعنی نفیِ رؤیت باری پر جبر و اکراہ کا سلسلہ شروع کر دیا جو معتزلہ کا پیدا کردہ تھا۔

پھر جب متوکل باللہ مسند نشین خلافت ہوا تو اس نے جور و تشدد کا یہ سلسلہ ختم کر دیا۔ اور لوگوں کو فکر و عقیدہ کی پوری آزادی دے دی۔

معاصرین کی نظر میں معتزلہ کا مقام

فقہاء و محدثین نے معتزلہ کے خلاف میدان کارزار گرم کر دیا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ

معتزلہ دو دشمنوں میں گھرے ہوئے تھے۔ اور دونوں قوی اور توانا تھے۔ ایک طرف سے زنادقہ اوران کے ساتھی حملہ آور تھے۔ دوسری طرف سے محدثین اور فقہاء میدانِ جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے۔ فقہاء کے مجادلات ومحاورات کا مطالعہ کرنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ پر ان کی تشنیع کتنی سخت تھی؟ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ علم کلام کی مذمت کرتے ہوئے اور متکلمین کا ذکر کرتے ہوئے بہت دور تک نکل جاتے ہیں۔ اسی طرح معتزلہ بھی کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔

سوال پیدا ہوتا ہے جب کہ گروہ فقہا ومحدثین اور جماعت معتزلہ دونوں کا مقصد ایک ہی تھا، یعنی نصرت دین۔ پھر کیا وجہ تھی کہ فقہاء اور محدثین معتزلہ کو اس درجہ ناپسند کرتے تھے؟ اور ان کا وجود برداشت کرنے کے لیے نہیں تیار تھے؟ میرے خیال میں اس کے متعدد وجوہ ہیں جن میں سے چند کا ذکر ذیل میں کرتا ہوں۔

۱۔ اساس بحث ونظر: عقل

معتزلہ دین حنیف کے فہم عقائد میں طریقۂ سلف صالح سے الگ راستہ اختیار کرتے تھے سلف صالح کے نزدیک تنہا قرآن ہی سے صفات الٰہی کے تعارف اور تعریف سے متعلق معلومات حاصل ہو سکتے تھے۔ اور یہ کہ ان میں سے کس چیز پر از روئے عقیدہ ایمان واجب ہے؟ قرآن کے علاوہ اس باب میں وہ کسی اور مصدر وماخذ کے نہ قائل تھے نہ اس سے مطمئن ہو سکتے تھے۔ فہم عقائد کے لیے وہ صرف آیاتِ قرآن پر اکتفا کرتے تھے۔ جہاں تک آیاتِ بیّنات کا تعلق تھا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ باقی رہے آیاتِ متشابہات، انہیں اسالیب لغت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ پھر بھی اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آتی، تو توقف سے کام لیتے۔ فتنہ سے دور رہتے ہوئے سکوت اختیار کرتے۔ راہِ کج کی طرف راغب نہ ہوتے اور حق قویم کے راستہ سے انحراف نہ کرتے۔

عرب کے لیے یہی طریقہ مناسب اور کافی تھا۔ اس لیے کہ یہ ایک امّی قوم تھی نہ اسے علم سے تعلق تھا، نہ منطق سے نہ فلسفہ سے۔

لیکن معتزلہ نے اس نہج سے اختلاف کیا۔ ہر معاملہ میں عقل کی رہنمائی تسلیم کی اور اسی کو اساس

بحث بنایا۔ یہ چیز فقہا کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ نہ وہ اس سے مانوس تھے نہ ہو سکتے تھے۔ چنانچہ شمشیر زبان بے نیام کر کے میدان میں اتر آئے اور نہایت درشت اور ناسزا الفاظ استعمال کرنے لگے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی سزاوار نہ تھی۔ جیسا کہ یورپ کے ایک فاضل نے کہا ہے:

"ہماری سماعت میں معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں آئی جسے دین کی مخالفت سے تعبیر کیا جا سکے۔"

۲۔ زنادقہ اور ثنویہ سے مسلسل جنگ

زنادقہ اور ثنویہ وغیرہ کے مقابلہ میں معتزلہ ڈٹ کر کھڑے ہو گئے۔ نزال اور محاربہ کا ہر پیچ انہوں نے استعمال کیا۔ حریف کا مقابلہ وہ اسی کے ہتھیاروں سے کرتے تھے۔ اسی کے داؤں اس کے خلاف استعمال کرنے میں انہیں ملکہ حاصل تھا۔ جس طرح اکھاڑے میں ایک پہلوان دوسرے کا مقابلہ اسی کے داؤں پیچ سے کرتا ہے اور حریف کو زچ کرنے کے لیے اس کے آزمائے ہوئے پینتروں اور چالوں کو اختیار کر کے اسے بے بس کر دیتا ہے۔

چنانچہ زنادقہ اور ثنویہ کو زچ کرنے کے لیے معتزلہ نے ان کے علوم سیکھے۔ ان کا اندازِ استدلال اختیار کیا۔ ان کا منہج بحث برتا۔ کسی نے کیا خوب کہا ہے:

"جو شخص کسی دشمن سے جو کھی جنگ کرتا ہے وہ ہر طرح ہوشیار رہتے ہوئے بھی اس سے مربوط رہتا ہے اور شروط قتال پر عامل رہتا ہے۔ دشمن کے حرکات، سکنات، اٹھنا، بیٹھنا، سب کچھ اس کی نظر میں رہتا ہے۔ اس ربط و الحاق کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی نہ کسی وجہ میں دشمن کی چالیں اور اس کے حربے اپنا لیتا ہے۔ بالکل یہی حال معرکۂ افکار کا ہے۔ یہاں بھی حلیف اور حریف سے نبرد آزما ہونے کے باوجود ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے۔ کچھ لیتے ہیں کچھ دیتے ہیں۔"

چنانچہ بعض حنابلہ کو شکایت ہے کہ بعض حنبلی ملحدوں کا رد کرنے کے لیے ان سے نبرد آزما ہوئے۔ لیکن وہ خود بھی حریف سے اتنے متاثر ہوئے کہ الحاد کے بعض پہلوؤں سے اپنا دامن نہ بچا سکے۔ پھر کیا تعجب ہے اگر بعض آراءِ معتزلہ میں مجادلۂ باہمی کے باعث زنادقہ

اور ثنویہ کے بعض آراء کسی حد تک ممزوج ہو گئے ہوں؟

معرفت عقائد میں عقلی انداز

معرفت عقائد میں معتزلہ بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نقل پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ بجز اس صورت کے کہ موضوع کلام کوئی حکم شرعی ہو۔ یا حکم شرعی سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ باقی امور و مسائل میں ان کی سپر عقل ہی تھی۔ لہٰذا زیادہ تر ان کا دار و مدار اسی پر تھا۔ ابوالہذیل نے جن کا شمار ائمۂ معتزلہ میں ہوتا ہے فرمایا ہے:

" اہل جنت (فرشتے وغیرہ) غیر مختار ہیں کیونکہ اگر وہ مختار ہوتے تو خدا نے انہیں مکلف بھی کیا ہوتا۔ پس آخرت دار جزا ہے نہ کہ دار تکلیف۔ اور یہ بات عقلی طور پر ثابت ہے کیونکہ اختیار تکلیف کو مستلزم نہیں ہے۔"

خیاط کہتے ہیں کہ ابوالہذیل نے بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔[1]

غرض اس طرح کے شذوذ فکری بے شک معتزلہ میں پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور برانگیختہ ہو کر انہوں نے مطلق طور پر معتزلہ کے بارے میں ناسزا اور ناگوار الفاظ استعمال کرنا شروع کر دیئے۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ صرف قابل گرفت باتوں کا رد کرتے اور ایسے فتنہ سے دامن بچاتے۔ جو انہیں ظالم اور زیادتی کرنے والا ٹھہراتا۔

۴۔ مخالفین کے لیے سخت لب ولہجہ

معتزلہ نے جن لوگوں سے مناقشہ اور محاربہ کیا وہ امت میں منزلت کبیر پر فائز تھے۔ اور اور ان کا ذکر جب کیا تو الفاظ بھی درشت استعمال کیے۔ چنانچہ رجال حدیث و فقہ کے بارے میں جاحظ کا قول ہے:

" اصحاب حدیث اور عوام سر تا سر مقلد ہیں۔ حجت عقل کے مقابلہ میں تقلید انہیں زیادہ مرغوب ہے حالانکہ از روئے قرآن وہ منہی عنہ ہے۔ باقی رہا ان حضرات کا یہ قول کہ ہمیں ہیں جن میں عبادت گزار، اور زاہد و متقی لوگ پائے جاتے ہیں۔ تو

---

(۱) الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی

جہاں تک عبادت گزاری کا تعلق ہے صرف ایک فرقۂ خوارج کے عبادت گزار ان حضرات کی پوری جماعت سے تعداد میں زیادہ ہیں حالانکہ خوارج کا فرقہ بہت زیادہ قلیل التعداد ہے۔"[1]

یہ اور اسی طرح کی دوسری طعن آمیز باتیں ہیں جنہوں نے امت کو معتزلہ سے متنفر کر دیا۔[2]

۵ خلفائے عباسیہ کی ستم رانیاں

خلفائے بنو عباس معتزلہ کے بڑے سرپرست اور قدردان تھے۔ انہوں نے صرف قدردانی اور سرپرستی ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس درجہ پاس داری کی کہ لوگوں کو معتزلی بنانے کے درپے ہو گئے اور اس سلسلہ میں فقہاء اور محدثین کو نشانہ ستم بنانے تک سے نہ چوکے۔ ان پر طرح طرح کی مصیبتیں نازل کیں۔ ان پر ابتلا کا ایسا دور طاری کیا کہ دیکھنے والے کانپ اٹھے۔ اور ان کی ہمدردیاں اسی گروہ سے وابستہ ہو گئیں۔ وہ ان لوگوں (معتزلہ) سے سخت بیزار اور متنفر ہو گئے۔ جو محدثین و فقہا کے اس ابتلا کا اصل سبب تھے۔ محن و ابتلا اور جور و جبر، کا یہ دور معتزلہ ہی کی تائید اور تدبیر

(۱) الفصول المختارہ من کتب الجاحظ، للامام عبیداللہ بن حسان (۲) فاضل مصنف نے جو عبارت مثال میں پیش کی ہے اس سے ان کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے بہت زیادہ ہر زمانہ کے شاعر، ادیب اور واعظ کہہ چکے ہیں۔

دوسرے یہ کہ معتزلہ پر بحث کرتے ہوئے جاحظ کے کسی قول کو سند بنا کر خیالات و افکار معتزلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ کر دینا زیادتی ہے۔ فاضل مصنف سے زیادہ کون اس حقیقت کا شناسا ہو سکتا ہے کہ جاحظ کا علمی مرتبہ کو بہت اونچا تھا لیکن اپنی فکر و طبیعت کے اعتبار سے اگر عہد جدید میں ہم اس کا کوئی نمونہ تلاش کرنا چاہیں تو کسی حد تک وہ برنرڈ شا میں مل سکتا ہے۔ شا صرف ایک فنی آدمی تھا یعنی ادیب اور ڈرامہ نویس۔ لیکن اپنے فن میں اس نے طنزیات کو اس خوبی سے سمویا تھا کہ وہ خود مجسم طنز بن کر رہ گیا تھا۔ اس کے برعکس جاحظ ہمہ دان تھا۔ ہر علم و فن پر کامل دسترس رکھتا تھا۔ لیکن اس کے بے پناہ حملوں سے نہ رند محفوظ تھے، نہ زاویہ نشین۔ اس کے طنز میں سنجیدگی بھی ہوتی تھی۔ لیکن سنجیدگی سے زیادہ جودت ہوتی تھی۔ جس زور شور سے وہ کسی کی تردید کرتا تھا۔ اسی زور شور سے جب چاہتا حمایت کرنے لگتا۔ اور اپنی کی ہوئی تردید کی دھجیاں اڑا دیتا۔ لہٰذا ایسے سنجیدہ مبحث پر ائمہ معتزلہ کا کلام پیش کرنا تھا نہ کہ جاحظ کا۔

(رئیس احمد جعفری)

سے شروع ہوا تھا۔ گو معتزلہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو خلفاء کی ان ستم رانیوں اور دراز دستیوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے اور فقہا و محدثین جس دورِ ابتلا و محن سے گزر رہے تھے اس پر کڑھتے تھے۔ چنانچہ جاحظ کہتا ہے:

"ہم کسی ایسے شخص کی تکفیر نہیں کرتے جب تک ہم اپنی حجت نہ پہنچالیں۔ صرف انہی لوگوں کو موردِ امتحان بنانا پسند کرتے ہیں جو اہل تہمت ہوں۔ لیکن کسی متہم کا ہم تجسس نہیں کرتے۔ نہ کسی کو کھوج لگاکر امتحان گاہ میں لانا پسند کرتے ہیں۔ نہ مشکوک لوگوں کی پردہ دری کرنا چاہتے ہیں۔ اگر سب کی پردہ دری شروع ہو جائے تو سب سے زیادہ بدنامی جس کے حصہ میں آئے گی وہ خود قاضی (حاکم) ہو گا۔"[1]

بہرحال خلفاء کی نصرت و حمایت نے لوگوں کو معتزلہ سے برگشتہ کر دیا۔ کیونکہ لوگوں کا خیال تھا اور بجا خیال تھا، کہ اگر دلیل اور برہان میں قوت ہو تو نصرت سلطان کی کیا ضرورت ہے؟

معتزلہ کی جماعت میں ملحد بھی شامل ہو گئے

بہت سے ملحد بھی اعتزال کا لبادہ اوڑھ کر اس جماعت میں شریک ہو گئے تھے، اور اپنے مفاسد و آراء کی نشر و تبلیغ میں لگ گئے تھے۔ اور اسلام و مسلمین کی بنیاد ڈھانے کی سعی کر رہے تھے۔ لیکن جب ایسے لوگ نمایاں ہوئے تو معتزلہ نے انہیں اپنے سے دور ہٹا دیا۔ ابن الراوندی کا شمار انہی لوگوں میں ہے۔ نیز ابو عیسٰی الوراق، احمد بن حائط، اور فضل بن حدثی بھی اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سب لوگوں نے اسلام میں نئی چیزیں پھیلائیں اور منکرات کی اشاعت کی۔ ان میں سے بعض ایسے بھی تھے جو یہود سے روپیہ لے کر افسادِ عقیدۂ مسلمین کی جدوجہد میں لگے رہتے تھے۔ معتزلہ کو جب بھی اس طرح کے عناصر کا پتہ چلتا، وہ ان سے علیحدگی اختیار کر لیتے اور ان کے شنائع سے بیزاری ظاہر کرتے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اتہام برأت سے زیادہ تیز رفتار ہوتا ہے۔

---

(۱) المعقول المختارہ من کتب الجاحظ للامام عبید اللہ بن حسان

معتزلہ پر فقہاء و محدثین کا اتہام

محدثین اور فقہاء نے معتزلہ پر اس شدت سے حملہ[1] کیا کہ ہر جہت سے وہ متہم اور مذموم، معتوب اور مردود قرار دیے گئے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے (جو امام ابو حنیفہ کے اجل اصحاب میں سے تھے) فتویٰ دیا کہ اگر کوئی شخص کسی معتزلی کے پیچھے نماز پڑھ لے تو اسے اپنی نماز دوہرانی چاہیے۔

ابو یوسف، امام ابو حنیفہ کے دست راست اور فقہ حنفی کے سرتاج تھے۔ انہوں نے فتویٰ دیا کہ معتزلہ زندیق ہیں۔

امام مالک جو اپنے وقت کے بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے کسی معتزلی کی گواہی قبول کرنے پر آمادہ نہیں تھے۔

معتزلہ کے خلاف ـــــ جیسا کبھی وہ خود بھی کسی نہ کسی حد تک کیا کرتے تھے ـــــ فضا ایسی خلاف ہوئی کہ انہیں فاسق و فاجر قرار دے دیا گیا۔

لیکن بات یہ ہے کہ خصومت اور عناد جب پیدا ہو جائے تو پھر سلامت روی مشکل ہو جاتی ہے۔ پھر دشمن کا مقابلہ حق سے بھی کیا جاتا ہے اور باطل سے بھی۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اکثر معتزلہ کے ساتھ انصاف روا نہیں رکھا گیا۔ اور اس کا باعث صرف وہ تعصب تھا جو ان کے خلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اور تعصب کی یہ خاصیت ہے کہ وہ مسامع ادراک کو ہر ناحیہ سے اور ہر گوشہ سے بند کر دیتا ہے۔

معتزلہ خیر کثیر کے حامل تھے

گو معتزلہ پر اثم و معصیت اور شر و فساد کے الزامات لگائے جاتے ہیں لیکن سچی بات یہ ہے کہ وہ خیر کثیر کے حامل تھے۔ دفاع اسلام کے لیے سب سے پہلے میدان میں اترنے والی جماعت یہی تھی۔ واصل کے اتباع اقطار اسلامیہ میں پھیل گئے اور اہل اہواء کے مقابلہ میں

---

(۱) اس حملہ کی شدت کو بلا تشبیہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جیسے بدھ مت کی عظمت و شوکت کو شنکر اچاریہ نے غارت کر کے رکھ دیا تھا اسی طرح فقہا و محدثین نے متفقہ حملہ سے معتزلہ کی قوت پارہ پارہ کر دی۔ (رئیس احمد جعفری)

سدِ سکندری کی طرح ڈٹ گئے۔

عمرو بن عبید کو زنادقہ سے بڑی کٹھن اور صبر آزما لڑائیاں لڑنا پڑیں۔ لیکن ایک لمحہ کے لیے ان کے پائے استقامت میں لغزش پیدا نہ ہوسکی۔ وہ پوری قوت اور شوکت کے ساتھ زنادقہ سے برسرِ پیکار رہے۔ عمرو بن عبید اور بشار بن برد میں بڑی گہری دوستی تھی۔ لیکن جب عمرو کو یہ معلوم ہوا کہ بشار میں زنادقہ کے عناصر پائے جاتے ہیں تو انہوں نے بشار کو بغداد سے جلاوطن کرا کے دم لیا۔ اور جب تک عمرو کا انتقال نہیں ہوگیا بشار کو بغداد کی صورت دیکھنا نصیب نہ ہوئی۔

عمرو بن عبید[1] صرف دین کے ایک سپاہی نہ تھے بلکہ یکتا عابد و زاہد بھی تھے۔ جاحظ ان کے بارے میں کہتا ہے:

"عامۂ فقہا و محدثین کے مقابلہ میں صرف عمرو بن عبید کی عبادت گزاری کافی ہے۔"

معتزلی زاہد، عابد، اور متقی بھی تھے

ایک مرتبہ خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے ارشاد فرمایا:

---

(۱) عمرو بن عبید کا جب انتقال ہوا تو سب سے زیادہ زوردار اور اثر انگیز مرثیہ خلیفہ منصور کا تھا:

اے مرّان میں قبرِ عمرو کی زیارت کو جانے والے۔ خدا اسے بزرگ و برتر تجھ پر مہربان ہو۔

وہاں ایسے شخص کی قبر ہے جو صاحبِ ایمان تھا، خداترس تھا۔ خدا کا بندہ تھا اور قرآن کا شیفتہ۔

اور جب شبہ میں مبتلا ہو، لوگ (کسی امرِ دین) میں جھگڑنے لگتے تھے۔

تو وہ عمرو تھا کہ حجت و بیان کی رو سے جس کا قول، قولِ فیصل ثابت ہوتا۔

اور اگر یہ دنیائے ناپائدار کسی مردِ صالح کو۔ ہمیشہ باقی رکھ سکتی ہے۔

تو بے شک وہ ہمارے لیے ابوعثمان عمرو کو باقی رکھے گی۔

عمرو کے زہد و عبادت کا اعتراف ان کے اکثر معاصرین کو ہے۔ وہ ان کی خداترسی، دینداری، اور جوشِ دینی کے نہ صرف معترف ہیں بلکہ مداح و ثناخواں ہیں۔

"تم دوسروں کو منصب قضا دیتے ہو، لیکن میرے اصحاب (معتزلہ) کو یہ ذمہ داری کیوں نہیں سونپتے۔

احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا،

"یا امیرالمومنین آپ کے اصحاب (معتزلہ) کب اسے پسند کرتے ہیں؟ یہ جعفر بن مبشر ہیں میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے۔ لیکن قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں خود حاضر خدمت ہوا۔ اجازت طلب کی۔ مگر اذن باریابی عطا کرنے سے انکار کر دیا۔ آخر بلا اجازت میں حاضر خدمت ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی تلوار سونت کر کھڑے ہو گئے اور کہا:

"اب تیرا قتل میرے لیے جائز ہو گیا۔"

آخر میں لوٹ آیا۔ بھلا ایسے آدمی کو منصب قضا کس طرح سونپ سکتا ہوں؟"

اور انہی جعفر کے پاس ان کے بعض اصحاب نے دو درہم بھیجے تو انہوں نے بغیر کسی پس و پیش کے قبول کر لیے۔ کہا گیا:

"آپ نے دس ہزار درہم لوٹا دیے اور دو درہم قبول کر لیے۔ یہ کتنی عجیب بات ہے؟"

جعفر نے جواب دیا،

"جن لوگوں نے یہ دس ہزار درہم میرے پاس بھیجے تھے وہ مجھ سے زیادہ اس رقم کے محتاج تھے۔ میرے لیے تو بس یہ دو درہم کافی ہیں۔ اللہ تعالٰے نے بغیر کسی سوال کے میری ضرورت مجھ تک پہنچا دی۔ اور ان دو درہموں کی برکت دیکھو کہ انہوں نے مجھے اس رقم سے بے نیاز کر دیا جو شبہ اور حرام کے لوث سے پاک نہ تھی۔"

ان واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ معتزلہ واقعی زاہد و عابد تھے۔ میانہ روی کی چال چلتے تھے۔ ان میں بہت کم ایسے تھے جو افعال بد کے مرتکب ہوتے ہوں۔

مناظرات معتزلہ و علم کلام

حریف و خصوم سے مناظروں میں معتزلہ نے جو انداز و اسلوب اختیار کیے اور جو دلائل پیش کیے وہی علم کلام بن گیا۔ مقابلہ میں خواہ مجوس ہوں یا ثنویہ یا رافضہ یا اہل اہواء یا رجال فقہ و حدیث وغیرہ۔ تقریباً تین صدیوں تک امتِ اسلامی مجادلات و مناظرات کے اس محور کے گرد گھومتی رہی۔ امراء کی مجلسوں میں، وزراء کے محلوں میں، علماء کے زاویوں میں مناظرے برپا ہوتے رہے۔ اختلاف فکر و نظر کا چکر چلتا رہا۔ نئے نئے مذہب، فرقے اور مسالک عالم وجود میں آتے رہے۔ اور فکر اسلامی پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے رہے۔ فارسیت، یونانیت اور ہندیت کے مظاہر بھی نظر آتے رہے۔

معتزلہ کا اسلوب جدل و پیکار چند مخصوص امتیازات کا حامل تھا۔ اگرچہ وہ اپنا ایک منفرد رنگ رکھتا تھا لیکن واعیاتِ دین سے متغایر نہ تھا۔ اگرچہ ان کا طریق استنباط جماہیر امتِ اسلامیہ کے مقدماتِ استنباطیہ سے متباین تھا۔ ان کے چند ممیزات یہ ہیں:

۱۔ احترام آراء کا نہ کہ اسماء کا

یہ لوگ بغیر بحث و تنقیب اور وزن ادلّہ کے اتباع غیر اور تقلید کے قائل نہیں تھے۔ یہ آراء کا احترام کرتے تھے نہ کہ اسماء کا۔ بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں نہ کہ قائل کا۔ یہی وجہ تھی کہ یہ آپس میں بھی تقلید سے گریزاں رہتے ہیں۔ ان کے ہر شخص اصول دین میں اجتہاد کر سکتا تھا۔ اور شاید یہی سبب تھا کہ یہ جماعت بہت سے فرقوں میں بٹ گئی۔

معتزلہ میں جو فرقے پیدا ہوئے یوں تو وہ کافی ہیں لیکن ذیل میں چند کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) واصلیہ[۱] (۲) ہذیلیہ[۲] (۳) نظامیہ[۳] (۴) حائطیہ[۴] (۵) بشریہ[۵] (۶) معمریہ[۶] (۷) مذداریہ[۷] (۸) ثمامیہ[۸] (۹) ہشامیہ[۹] (۱۰) جاحظیہ[۱۰] (۱۱) خیاطیہ[۱۱] (۱۲) جبائیہ[۱۲]

---

(۱) یہ لوگ واصل بن عطاء کے پیرو تھے (۲) اس فرقہ کے لوگوں کا شمار ابو ہذیل علاف کے اتباع میں ہوتا ہے (۳) اصحاب نظام (۴) احمد بن حائط کے مقلد (۵) بشر بن معتمر سے یہ لوگ ارادت رکھتے تھے (۶) معمر بن عباد سلمی کے حلقہ بگوشوں میں یہ شامل تھے (۷) عیسیٰ بن صبیح المکنی بابی موسیٰ الملقب بالمزدار کے پیرو (۸) ثمامہ بن اشرس نمیری کے اصحاب میں یہ لوگ شامل تھے (۹) ہشام بن عمر الفوطی کے متبعین میں یہ لوگ داخل تھے (۱۰) جاحظ مشہور متکلم فلسفی، ادیب و شاعر کے حلقہ بگوشوں میں اس فرقہ کے لوگ داخل تھے (۱۱) ابو الحسین الخیاط کے اتباع (۱۲) اصحاب جبائی۔

۲۔ معتزلہ حدیث سے حجت نہیں لاتے تھے

اثبات عقائد میں یہ لوگ عقل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ آیات قرآنی سے جہاں تک ممکن تھا پورا پورا استفادہ کرتے تھے اور اس جادۂ مستقیم سے حتی الامکان نہیں ہٹتے تھے۔ لیکن معرفت حدیث میں ان کا درجہ کم تھا۔ اس لیے کہ نہ یہ حدیث سے حجت لاتے تھے۔ نہ عقائد میں اس سے استدلال کرتے تھے۔

۳۔ علوم غیر سے استفادہ

ان کے زمانہ میں جن علوم کا عربی زبان میں ترجمہ ہو چکا تھا ان سے بھی استفادہ اور اشتغال جاری رکھا۔ بلکہ خود بھی ان علوم میں حصہ لیا۔ دشمن کو پچھاڑنے اور دلیل کو محکم کرنے کے لیے جو کچھ ان علوم سے حاصل ہو سکتا تھا وہ لیا۔ اور کلام کے میدان میں حریفوں سے لڑے اور انہیں چت کر دیا۔ اور ہر وہ مسلمان ان کے جھنڈے کے نیچے آ گیا جس نے کسی اجنبی ثقافت کو عقل عربی سے ہم آہنگ پا کر قبول کر لیا تھا۔ کیونکہ اس کے نزدیک معتزلہ کے افکار و آراء روح دینی، تنزیہہ فکری، نظر فلسفی اور حاجت عقلی کے جامع تھے۔ کیونکہ معتزلہ میں ایسے بہت سے لوگ تھے۔ جو رفیع المرتبت، انشاپرداز، بلند پایہ عالم، ماہر فلسفہ اور صاحب فہم و ادراک تھے

۴۔ زبان آوری، فصاحت بیان، زور کلام

زبان آوری، فصاحت بیان اور زور کلام معتزلہ کا حصہ تھا۔ ان میں ایسے لوگ تھے جو بلند آہنگ خطیب تھے۔ جدل و پیکار کے فن سے واقف تھے۔ حریف کو زک دینے کے تمام پہلوؤں سے باخبر تھے۔ دشمن کو پچھاڑ دینا ان کے معمولات میں داخل تھا۔

مثلاً واصل بن عطا گروہ معتزلہ کے ایک نمایاں شخص تھے۔ یہ بڑے پایہ کے خطیب تھے۔ ان کی خطابت دل کے گوشوں تک پہنچتی اور اپنا اثر کرتی تھی۔ حاضر جوابی اور برجستہ گوئی میں اپنا کوئی جواب نہیں رکھتے تھے۔

نظام بھی معتزلہ کے چوٹی کے لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ یہ شیوخ معتزلہ میں سے تھے نہایت ذہین اور نکتہ رس تھے۔ ان کی زبان میں وہ تیزی تھی جو تلوار کو مات کرتی تھی۔ بہت بڑے ادیب اور شاعر بھی تھے۔

ابو عثمان عمرو الجاحظ عجیب و غریب اور گوناگوں صفات و ملکات کا شخص تھا۔ اس کے بارے میں ایک صابئی ثابت بن قرہ کہتا ہے:

"ابو عثمان جاحظ کیا کچھ نہ تھا؟ وہ خطیب المسلمین تھا۔ شیخ المتکلمین تھا اور سید المتقدمین والمتاخرین تھا۔ جب گفتگو کرتا تو بلاغت میں سحبان کو پیچھے چھوڑ دیتا۔ جب مناظرہ پر تیار ہوتا تو میدانِ جدل میں نظام کو پچھاڑ دیتا۔ وہ شیخ الادب تھا۔ لسان العرب تھا۔ اس کے قلم سے جو حروف نکلے وہ گلستانِ ادب کے گل بوٹے بن گئے۔ اگر کوئی اس کے مقابلہ میں آیا تو رسوا ہوا کسی نے اس سے تعرض کیا سلامت نہ رہ سکا۔"

خصوم معتزلہ

معتزلہ کو جن فرقوں سے برسرِ پیکار رہنا پڑا ان میں روافض، ثنویہ، جہمیہ، اور حبیلہ اہل بدعت تھے۔ نیز فقہا و محدثین سے بھی انہیں مسلسل لڑائی لڑنا پڑی۔ لیکن کفار، زنادقہ اور جہمیہ وغیرہ سے ان کی معرکہ آرائیوں کی داستان ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:

کفار اور اہل اہواء سے معتزلہ کا مجادلہ

آخر عہد اموی اور صدر دور عباسی میں زنادقہ اور دوسرے اہل اہواء بہت زیادہ بڑھ گئے۔ کبھی بہ نقاب ہوتے اور کبھی برافگندہ نقاب۔ ایسا بھی ہوتا کہ اسلام کا لباس پہن کر اور پیراہن اسلام میں ملبوس ہو کر پوشیدگی کے ساتھ اپنی تعلیمات کو مسلمانوں میں رائج کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ ملت اسلامیہ کے جسم میں زہر داخل کر رہے تھے۔ لیکن اس چابکدستی کے ساتھ کہ محسوس نہ ہوتا تھا۔ معتزلہ سینہ سپر ہو کر ان کے مقابلہ میں آئے اور ہر میدان میں انہیں شکست فاش دی۔ واصل نے اپنے ساتھیوں کا ساتھ چھوڑا اور زنادقہ سے جدل و پیکار کے لیے شہر شہر گھوما۔ اس نے ثانویت کے رد میں ایک کتاب بھی تالیف کی۔ اس کے بعد اس کے جانشینوں نے بھی یہ کام جاری رکھا۔ ان لوگوں کا انداز جدل ودلیل پر مبنی تھا۔ کثرتِ مطالعہ نے ان میں طلاقت زبان اور فصاحت بیان اور مخاطب کو قائل کر دینے کی قدرت پیدا کر دی تھی۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ یہ خصوم و اعدائے اسلام مقابلہ کے میدان میں کسی

معتزلی کو دیکھتے ہی تلوار میان میں رکھ لیتے اور سپر افگندہ ہو جاتے۔ ایسے خصوم و اعداء کی تعداد بھی کم نہ تھی جو میدان میں ڈٹ کر مقابلہ کرتے پھر شکست یاب ہو کر گھٹنے ٹیک دیتے۔ صرف ابوہذیل علاف کے ہاتھ پر تین ہزار سے زیادہ مجوس اور ثنویہ مشرف بہ اسلام ہوئے۔ محض مناظروں میں ہذیل کی قوت استدلال و بحث دیکھ کر۔

معتزلہ کے مناظرہ کا ایک نمونہ

معتزلہ کی قوت استدلال اور اسلوب بحث و مناظرہ دکھانے کے لیے ہم ایک واقعہ ذیل میں درج کرتے ہیں:

"مانی مذہب کے پرستاروں کا خیال تھا کہ صدق و کذب دو چیزیں ہیں۔ صدق خیر ہے اور اسے نور نے پیدا کیا ہے۔ کذب شر ہے اور وہ ظلمت کی مخلوق ہے۔

ایک مناظرہ کے موقع پر ابراہیم نظام نے کہا،

"یہ بتاؤ کہ اگر کوئی آدمی جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہے؟"

مانویہ نے کہا،

"ظلمت ــــــ"

نظام نے پوچھا،

"لیکن اگر وہ شخص ارتکاب کذب کے بعد نادم ہو اور کہے کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا۔ یہ لفظ کہ میں نے جھوٹ بولا کہنے والا کون ہے؟"

اس بات پر مانویوں نے ادھر ادھر کی باتیں کرنا شروع کر دیں اور کوئی معقول جواب نہ دے سکے۔ آخر نظام نے کہا،

"اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ وہ نور ہے جس نے کہا 'میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا' تو یہ کذب ہے حالانکہ نور سے صدور کذب نہیں ہوتا۔ کیونکہ کذب شر ہے۔ لہذا نور سے صدور شر ثابت ہو گا۔ اور اس طرح تمہارا قول باطل ہو جاتا ہے اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ظلمت تھی جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا اور برا کیا، تو اس نے کہا اور صدق خیر ہے۔ لہذا ظلمت بیک وقت حامل صدق و کذب ہوئی۔ اور یہ

دونوں تمہارے نزدیک الگ الگ چیزیں ہیں۔خیر الگ اور شر الگ"، پھر؟"[1]

مذکورۂ بالا واقعہ سے معتزلہ کا طریقہ جدل و پیکار بہت اچھی طرح معلوم ہوجاتا ہے۔ ہر فرقہ سے اسی کے اصولوں پر وہ مناظرہ کیا کرتے تھے۔ خواہ وہ روافض ہوں، یا دوسرے فرقے۔ لیکن اس جگہ یہ بات ہم واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ اس مناقشہ حادّہ کے باوجود جو ان میں دور معتزلہ کے درمیان برپا رہتا تھا یہ لوگ آپس میں جب ملتے تو اچھا برتاؤ کرتے تھے۔ اور علماء کا اخلاق ہونا بھی ایسا ہی چاہیئے۔ ان کی فراخ دلی مخالفین دین تک کے ساتھ مودت کا برتاؤ کرتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں راہ ہدایت دکھا دیتا ہے۔"

معتزلہ کا مجادلہ فقہاء و محدثین کے ساتھ

ماہرین علم النفس کا خیال ہے کہ اگر دو مختلف لوگوں یا جماعتوں میں قرب عقائد کے بعد اختلاف رونما ہو تو یہ بہت زیادہ سنگین اور شدید ہوتا ہے"[2]۔ معتزلہ اور فقہا کے مابین جو اختلاف تھا وہ اسی نوع کا تھا اور شاید اسی لیے کافی سنگین اور شدید تھا۔ گو یہ دونوں ایک دوسرے کو کافر نہیں قرار دیتے تھے۔ لیکن بایں ہمہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے درمیان پیکار و نزاع کا جو سلسلہ جاری تھا وہ نہایت شدید و عنیف تھا۔

فقہاء اور معتزلہ کے اختلاف کی نوعیت

فقہا اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور منطقی تھا۔ دین قویم اسلام کے طرائق تفکیر میں یہ دونوں الگ الگ سروں پر تھے۔

فقہاء اور محدثین قرآن وسنت سے دین کو سمجھنے کے عادی تھے۔ کتاب کریم اور ماثور عن الرسول کے فہم نصوص اور معرفت صحیح وسقیم میں ان کا عمل یہی تھا۔ اس کے علاوہ دوسری طرح سے طلب و معرفت دین کو وہ کجی و گمراہی سمجھتے تھے۔

---

(۱) الانتصار (۲) ملاحظہ ہو گشتاف، نوبرن کی کتاب "الآراء والمعتقدات"۔

اس کے برعکس معتزلہ اثبات عقائد میں اقیسۂ عقلیہ کو اگر واجب نہیں تو جائز اور ضروری سمجھتے تھے بشرطیکہ وہ کسی دینی نص کے مخالف نہ ہو۔ بلکہ اس کی تائید میں ہو۔ لہذا یہ لوگ منطق اور فلسفہ سے پورا پورا کام لیتے تھے۔ اور اثبات عقائد اسلام کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ فقہا نص کی منزل سے آگے بڑھنے کی جرأت نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ اس سے آگے بڑھنا گمراہی کا موجب تھا۔ اس لیئے کہ عقل فریب کار ہے۔ وہ دھوکا دیتی ہے۔ اور گمراہ کر دیتی ہے۔

دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا تھا

بہت سے جزئیات تھے جن میں معتزلہ اور فقہا و محدثین کے مابین اختلاف فکر و نظر موجود تھا۔ لیکن یہ بات ضرور تھی کہ نہ معتزلہ فقہاء و محدثین کو کافر قرار دیتے تھے۔ نہ فقہاء و محدثین معتزلہ کی تکفیر کرتے تھے۔ البتہ انہیں بدعتی ضرور قرار دیتے تھے۔

گذشتہ سطروں میں فقہاء و محدثین کی عقلیت کے اختلاف کا جو ذکر ہم نے کیا ہے۔ وہی درحقیقت ان کے جدال و پیکار باہمی کا سبب تھی۔ خلق قرآن کے سلسلہ میں ان حضرات کے مجادلات کا مطالعہ کیجیے۔ آپ دیکھیں گے کہ معتزلی آنکھ بند کر کے اقیسۂ عقلیہ کے پیچھے کسی پابندی کو خاطر میں لائے بغیر دوڑا چلا جا رہا ہے۔ بس ایک دھن ہے تنزیہہ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کی۔ اور اسی میں لگا ہوا ہے۔ لیکن فقیہہ اور محدث کو آپ دیکھیں گے کہ وہ متوقف ہے۔ احتیاط کے ساتھ قدم آگے بڑھاتا ہے۔ جو بات کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوتی اسے نہیں مانتا۔

ان مجادلات سے یہ بات بھی آپ نے جان لی ہوگی کہ کش مکش فکر و خیال کے اس دور میں جمہور امت نے فقہاء و محدثین کا ساتھ دیا۔ اور ان کی پشت پناہی کی۔

مجادلات معتزلہ

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں عصر عباسی حقیقی معنی میں مناظروں کا عہد تھا۔ زور بیان، جوہر فصاحت و بلاغت اور زبان آوری کے جو نمونے اس دور میں دیکھنے میں آئے۔ ان کی مثال ملنا مشکل ہے اور کوئی شبہ نہیں مناظرات عقائد میں معتزلہ ہی مرد میدان ثابت ہوئے۔

مناظروں کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امرار کے درباروں میں، مساجد میں اور ہر اس میدان میں جو جدل و پیکار کے لیے موزوں ہو مناظرہ کی مجلس قائم ہو جاتی تھی۔

لیکن جس کثرت سے یہ مناظرے ہوئے اس تناسب سے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ متوکل باللہ کے دور میں یہ خود مبتلائے مصیبت ہوئے۔ اور جماہیر اسلامیہ ان کے خلاف تھے ہی لہذا اکثرت سے آثار معتزلہ ضائع ہو گئے۔ اور ان کے مناظرات کی تفصیل بہت تھوڑی سی تاریخ کے اوراق میں باقی رہ گئی۔ لیکن اس سے بہر حال ان کی قوتِ جدل کا اندازہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ واقعی بڑے جنگجو لوگ تھے یہ۔

"مناظرے گو احقاقِ حق کے لیے نہ ہوتے ہوں، اور اگرچہ وہ مکابرے کی بلکہ رزم و پیکار کی حد تک پہنچ جاتے ہوں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے جو فنون مدوّن اور مرتب کیے ہیں ان میں فنِ مناظرہ بھی ایک اہم فن ہے۔

یہ مناظرے علمی اعتبار سے بہت گراں مایہ ہوتے تھے۔ ان سے کئی فائدے ہوتے تھے۔ جو شخص حسنِ بیان، زورِ کلام، برجستہ گوئی، حاضر جوابی، اور نقد و اجتہاد کے فن پر وسیع نظر نہ رکھتا ہو، وہ مناظرے کے میدان میں ایک لمحے کے لیے بھی نہیں ٹک سکتا تھا۔ اور ان فنون میں پوری دسترس حاصل کرنے کے بعد جو شخص میدان میں آتا تھا، اس کا حریف بننا آسان نہیں تھا۔

مسلمانوں کے ایجاد کیے ہوئے بہت سے علوم و فنون جس طرح مائل بہ زوال ہو گئے، یہی حشر فنِ مناظرہ کا بھی ہوا۔"

آثارِ امام شافعی

•

حصّۂ دوم

•

امام شافعی کی فقہ اور ان کے افکار و آرا

•

فقہ اور اصولِ فقہ

آراء شافعی

فقہ شافعی

اس موقع پر تفسیر اور لغت سے متعلق شافعی کے آراء پر بحث و گفتگو مقصود نہیں بلکہ ان کی فقہ، مذہب اور اصول پر ایک نظر ڈالنی ہے۔ گو اس میں شک نہیں دوسرے علوم میں بھی وہ یکتائی کا درجہ رکھتے تھے۔

علم کلام سے شافعی کی کد

علم کلام سے اپنے زمانہ کے دوسرے فقہا و محدثین کی طرح شافعی کو بھی کد سی تھی۔ کیونکہ وہ بھی بہر حال فقیہ اور محدث تھے۔ اور خود اس علم کا رویہ بھی ان حضرات کے ساتھ مصالحانہ نہیں تھا کیونکہ اس کی بنیاد رکھنے والے اور عمارت تعمیر کرنے والے معتزلہ تھے جن کا دین کریم کے فہم عقائد میں سلف صالح سے بالکل مختلف تھا۔ اور یہ چیز شافعی کی نزعت اور رحجان سے مطابقت نہیں رکھتی تھی۔

علم کلام اور متکلمین سے متعلق شافعی کے خیالات کا اندازہ ذیل کی عبارت سے ہوگا فرماتے ہیں:

> "اصحاب کلام کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ ان لوگوں کو خوب پیٹا جائے اور ہاتھ پاؤں باندھ کر اونٹ پر ڈال دیا جائے۔ پھر انہیں اعشائر و قبائل میں گھمایا جائے اور کہا جائے یہ اس شخص کا انجام ہے جو کتاب و سنت کو ترک کر کے

علم کلام سے اشتغال رکھتا ہے۔"

علم کلام اور متکلمین ہی سے متعلق امام شافعی فرمایا کرتے تھے :

"خبردار! علم کلام کی طرف متوجہ مت ہونا۔ کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فقہی مسئلہ دریافت کیا جائے۔ مثلاً پوچھا جائے کہ ایک آدمی نے کسی آدمی کو قتل کر دیا اور وہ فتویٰ دے کہ اس کی دیت صرف ایک انڈا ہے۔ تو اس غلط جواب پر زیادہ سے زیادہ اس کی ہنسی اڑائی جائے گی۔ لیکن اگر کسی متکلم سے کوئی بات پوچھی جائے اور وہ غلط جواب دے تو یہ بدعت ہو گی۔"

اسی طرح امام شافعی نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا :

"میں جانتا ہوں کہ اہل کلام ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہیں اور اہل حدیث ایک دوسرے کی غلطیاں پکڑتے ہیں۔ ظاہر ہے غلطیاں پکڑنا کافر بنانے کے مقابلہ میں ہلکا جرم ہے۔"

طریقۂ علمائے کلام سے شافعی کی کد کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ متکلمین کو علماء کی صف میں وہ شامل نہیں کرتے تھے۔ ربیع روایت کرتے ہیں کہ شافعی نے ایک مرتبہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنی کتابوں کی وصیت کر جائے اور ان کتابوں میں کلامی کتابیں بھی ہوں تو کتب کلام اس وصیت سے خارج ہوں گی۔"(۱)

امام رازی کیا کہتے ہیں ؟

رازی نے علم کلام سے شافعی کے بُغض و کد کی جو توجیہہ کی ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ علماء کی اذیت رسانی پر خلفاء کو آمادہ کرنے والے معتزلہ تھے اور یہی متکلم بھی تھے۔ اس وجہ سے وہ دونوں سے بیزار ہو گئے تھے۔ چنانچہ فخر الدین رازی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں :

"مسئلہ خلق قرآن پر اس زمانہ میں جو تلخی پیدا ہوئی اور جس نے ایک فتنۂ عظیم کی صورت اختیار کر لی وہ اہل بدعت کی پیدا کی ہوئی تھی۔ جنہیں سلطان وقت

---

(۱) یہ تمام واقعات رازی کی کتاب مناقب الشافعی سے ماخوذ ہیں۔

کی پشت پناہی حاصل تھی۔ جنہوں اپنے زعم قوت میں اہل حق کو کچلا اور دلائل محققین کی طرف ذرا بھی ملتفت نہیں ہوئے۔ یہ حکایات و واقعات اتنے مشہور ہیں کہ ہر شخص جانتا ہے۔ شافعی نے محسوس کر لیا کہ ان کے زمانہ میں اس علم کا مقصد نہ طلب حق ہے نہ خدا کی رضا جوئی۔ بلکہ صرف دنیا اور ہوس اقتدار چنانچہ انہوں نے اسے ترک کر دیا۔ اس سے گریزاں ہو گئے۔ اور اس سے اشتغال رکھنے والوں کو خاطی اور عاصی قرار دیا۔"

لیکن ائمہ کلام سے اس درجہ برہم ہونے کے باوجود کیا واقعی شافعی علم کلام سے ناواقف تھے؟ خود فخر الدین رازی نے اعتراف کیا ہے کہ وہ اس فن کو جانتے تھے۔ اور جو اخبار منقولہ ان تک پہنچے ہیں وہ بھی اس بات پر دال ہیں کہ اس فن سے وہ ناواقف نہ تھے۔ مزنی روایت کرتے ہیں:

"ہم لوگ شافعی رحمہ اللہ کے گھر پر موجود تھے۔ اور علم کلام کے بارے میں ایک دوسرے سے مناظرہ کر رہے تھے۔ اتنے میں شافعی نکلے اور ہماری بعض باتیں سن لیں۔ پھر وہ واپس چلے گئے لیکن فوراً ہی واپس آئے اور کہا میں اس لیے واپس چلا گیا تھا کہ میں نے سنا کہ تم لوگ علم کلام کے بارے میں مناظرہ کر رہے ہو۔ کیا تم لوگ یہ گمان نہیں کرتے کہ میں اسے ناپسند کرتا ہوں لیکن میں اس سے ناواقف نہیں ہوں۔ میں اسے بہت اچھی طرح حاصل کر چکا ہوں اور اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس علم کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ جس چیز میں بھی مناظرہ کرو اس میں دوسرے کے بارے میں یہ تو کہہ سکتے ہو کہ تم نے غلطی کی نہ یہ کہ تم نے کفر کیا۔"

بلاشبہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی اس علم سے اور مسائل کلامی سے بہت اچھی طرح واقف تھے۔ لیکن اسے ناپسند اس لیے کرتے تھے کہ مرد مومن اس میں الجھنے کے بعد ایک دوسرے کی غلطی کا نہیں بلکہ کفر کا اعلان کرنے لگتا تھا۔

یہ بات بالکل قرین قیاس ہے کہ شافعی علم کلام سے واقف تھے۔ اس لیے کہ طلب

معرفت کے لیے ہر دروازہ کھٹکھٹانا ان کی عادت بن داخل تھا۔ اور شہر شہر گھومتے۔ اور جو شخص اہل فرق و مذاہب سے مناظرہ و مناقشہ کرتا ہو اس کے لیے لازمی ہے کہ علم کا کوئی دروازہ نہ چھوڑے۔ اور شافعی جیسے مرد دانشمند سے یہ بات بعید تھی کہ وہ کسی ایسے امر سے منع کریں جس کے موضوع اور حقیقت سے واقف نہ ہوں کیونکہ کسی شے پر جب حکم لگایا جاتا ہے تو اسی وقت جب اس کا کوئی تصور حاصل ہو۔ اور یہ بات کس طرح مانی جا سکتی ہے کہ شافعی ایک علم سے لوگوں کو منع کریں حالانکہ ان کے تصور اور معرفت سے انہیں کوئی سروکار نہ ہو۔ شافعی علم کلام سے خوب واقف تھے

اس کے باوجود کہ شافعی علم کلام کو پسند نہیں کرتے تھے۔ نہ لوگوں کا اشتغال اس فن سے انہیں مرغوب تھا۔ وہ خود اس فن کے متعلقات سے نہ صرف اچھی طرح واقف تھے بلکہ انہیں برتتے بھی تھے۔ اس لیے کہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہے اور یہ بات مستحیل ہے کہ شافعی جیسا شخص عقیدہ کے معاملہ میں کوئی بات نہ کہے۔ اس سلسلہ میں ان کے بہت سے آراء ہیں جو جماعت اسلامیہ کے آراء سے پوری مطابقت رکھتے ہیں اور ان میں آراء فلاسفہ وغیرہ کی آمیزش نہیں ہے۔ دوران مناظرہ میں وہ اپنے حریف سے سوال کیا کرتے تھے توحید اور نبوت کے دلائل کیا ہیں؟

ایک مرتبہ بشر مریسی نے ان سے سوال کیا،

"اس بات کی کیا دلیل ہے کہ محمدؐ خدا کے رسول ہیں؟"

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا،

"نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل قرآن منزل اور اجماع ہے[1]۔ اور وہ آیتیں ہیں جن میں سے ایک کا جواب بھی کوئی انہیں دے سکا۔"

امام شافعی کے بعض فتاوی میں صفات الٰہی سے متعلق جو آراء ہیں ان سے ثابت

---

(۱) امام فخر الدین رازی نے یہ بات ثابت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لیکر آج تک تواتر قرآن پر اجماع چلا آیا ہے

ہوتا ہے کہ وہ صفات کو ذات سے مغایر کوئی چیز نہیں سمجھتے۔ چنانچہ روایت ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ جس نے علم الہٰی یا حق اللہ کا حلف لیا اور علم اور حق سے مراد علم معلوم اور بندوں پر جو واجبات ہیں وہ لیے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حلف بغیر اللہ ہے۔ اور اگر اس نے حلف سے صفات مراد لیے تو کفارہ واجب ہوگا۔

فخر الدین رازی ان فتووں پر تعلیق کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ کے صفات اس کی ذات سے مغایر نہیں ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص حلف بغیر اللہ لیتا ہے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور حلف باللہ لیتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شافعی کا اعتقاد تھا کہ اللہ عزوجل کے صفات اس کی ذات سے مغایر نہیں ہیں"(۱)۔

قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر شافعی کے دلائل

فقہا و محدثین کی طرح شافعی کا قول بھی یہ تھا کہ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَكَلَّمَ اللّٰهُ موسىٰ تكليمًا۔

شافعی قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کا اعتقاد بھی رکھتے تھے۔ اور قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے تھے۔ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ فرمایا کرتے تھے:

"جب غصہ اور برہمی کے باعث اللہ تعالیٰ اور کفار کے درمیان حجاب ہوگا تو خوشنودی اور رضامندی کے باعث نیک بندے اس کا دیدار کر سکیں گے۔"

"شافعی قضا و قدر پر بھی اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ خیر و شر خدا ہی کی جانب سے ہے۔ رازی نے شافعی کے ایک اصولی رسالہ سے استنباط کرتے ہوئے کہا ہے کہ شافعی کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے افعال انسان کی تخلیق کرتا ہے اور اسی کے مطابق انسان عمل کرتا ہے۔ ربیع شافعی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہا کرتے تھے لوگ اپنے اعمال کے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ وہ خدا ہی ہے جس نے ان کے اعمال کی تخلیق

---

(۱) اکثر معتزلہ کی بھی رائے یہی ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ رازی مائل باعتزال تھے۔

کی ہے۔

شافعی حقیقت ایمان کے بارے میں یہ رائے رکھتے تھے کہ ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے۔ اپنی اس رائے پر وہ دلیلیں بھی پیش کیا کرتے تھے۔ اور اس کی تبلیغ بھی کیا کرتے تھے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جب ایمان تصدیق و عمل کا نام ہے تو اس میں عمل کی زیادتی اور کمی سے زیادتی اور کمی بھی ہو سکتی ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعی نے کئی دلیلیں بھی پیش کی ہیں جو آیات قرآنی پر مشتمل ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جب بیت المقدس کے بجائے کعبہ کو قبلہ قرار دیا تو بعض لوگوں نے کہا:

"اب تک بیت المقدس کی طرف منہ کر کے ہم جو نمازیں پڑھا کرتے تھے ان کا کیا ہوگا؟"

اس پر یہ آیت اتری۔ وما کان اللہ لیضیع ایمانکم گویا اللہ تعالےٰ نے صلوٰۃ کو ایمان قرار دیا۔

مسئلہ قرشیت اور شافعی

اب ہم وہ مسئلہ زیر بحث لاتے ہیں جس پر علمائے کلام نے کافی بحثیں کی ہیں اور جو بعض اعتبارات سے فقہی نواحی کا حامل ہے۔

شافعی کا اعتقاد تھا کہ امامت ضروری اور لابدی چیز ہے۔

" امامت کے زیر سایہ مومن آرام پاتا اور کافر سکھ کی زندگی بسر کرتا ہے۔ اسی کی سربراہی میں دشمن سے مقابلہ کیا جاتا، امن و امان قائم رکھا جاتا، اور راستوں کو محفوظ رکھا جاتا ہے۔ وہ امامت ہی ہے جو ضعیف کو قوی سے چھین کر اس کا حق دلاتی ہے۔ یہاں تک کہ نیکوکار راحت پاتے ہیں اور بدکاروں سے لوگ مامون ہو جاتے ہیں۔"

جیسا کہ علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے فرمایا۔

امام شافعی کی رائے یہ بھی تھی کہ امامت قریش کا حق ہے۔ جمہور مسلمین بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ شافعی کے نزدیک امامت بغیر بیعت کے بھی منعقد ہو جاتی ہے بشرطیکہ ضرورت لاحق ہو۔ (۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شافعی کے نزدیک شرط امامت قرشیت تھی ہاشمیت نہیں۔ امامیہ کی طرح ان کا یہ عقیدہ نہیں تھا کہ غیر ہاشمی کی امامت مطلق طور پر باطل ہے۔ دلیل میں وہ یہ کہتے تھے کہ خلفائے راشدین پانچ ہیں۔ چار سابقین اور ایک عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ اگر ہاشمیت کی شرط لازم ہوتی تو عمر بن عبدالعزیز کی خلافت معتبر نہ ہوتی۔ کیونکہ وہ اموی تھے ہاشمی نہیں تھے۔ بلکہ حضرت علیؓ کے سوا کسی کی امامت بھی معتبر نہ ہوتی۔ خلافت کے بارے میں شافعی کی مشہور رائے یہ ہے کہ وہ ابوبکرؓ کو علی رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں ذیل کی دو حدیثوں کے باعث اولیٰ سمجھتے تھے۔

پہلی حدیث یہ ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی۔ اس نے کوئی مسئلہ پوچھا آپؐ نے فرمایا۔ پھر آنا۔ وہ کہنے لگی۔ یارسول اللہ! اگر میں نے آپ کو نہ پایا؟ مطلب اس کا یہ تھا کہ اگر آپؐ کا انتقال ہو گیا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔ پھر ابوبکرؓ کے پاس جانا۔ یہ گویا اشارہ نبوی تھا کہ ابوبکرؓ ہی آپؐ کے بعد خلیفہ ہوں گے۔

دوسری حدیث بھی شافعی نے سند کے ساتھ بیان کی ہے۔ جو یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ کی اقتدا کرنا۔

شافعی کا یہ خیال بھی تھا کہ خلفائے راشدین کی فضیلت ترتیب زمانی کے اعتبار سے ہے۔ یعنی پہلے ابوبکرؓ، پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، پھر علیؓ۔

شافعی کا مسلک علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ بن ابی سفیان کے اختلاف سے متعلق یہ تھا کہ وہ معاویہ اور ان کے ساتھیوں کو باغی جماعت قرار دیتے تھے۔ جیسا کہ انہوں نے کتاب السیر میں لکھا بھی ہے۔

مسئلہ امامت اور شافعی

گذشتہ سطروں میں ہم تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ امام شافعی کا مسلک ان مسائل میں کیا

(۱) لیکن اس رائے کے باوجود اختلاف علی و معاویہ کے بارے میں زیادہ غور و خوض کو وہ پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ عمر بن عبدالعزیز کا یہ قول جو اہل صفین کے بارے میں تھا دہرایا کرتے تھے،

"جس خون سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ آلودہ نہ ہونے دئے۔ اب میں نہیں چاہتا کہ اس سے اپنی زبان رنگ لوں۔"

تھا جو مشاجرات اور اختلافات صحابہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اور اس مسئلہ میں مختلف مواضع پر انہوں نے کتاب الٰہی سے جو استدلال کیا ہے اور خود اپنی سوچی سمجھی رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس کے مختلف پہلو بھی قارئین کتاب کے سامنے ہم پیش کر چکے ہیں۔

اجمال کے ساتھ لیکن واضح طور پر شافعی کے افکار و آراء کی روشنی میں ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ ایک بہت اہم بالشان مسئلہ امامت کے بارے میں ان کا خیال کیا ہے۔ لیکن ان افکار و آراء کے باوجود ہر متقی مسلمان کی طرح شافعی بھی آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی آل طاہرہ مبارکہ سے والہانہ محبت رکھتے تھے۔ اور یہ وہ نزعت مخلصہ ہے جو ہر قلب مسلم کا حصہ ہے۔ اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس محبت میں شافعی کے جوش و خروش کا یہ عالم تھا کہ وہ اس کی پروا بھی نہیں کرتے تھے کہ انہیں رفض کا طعنہ دیا جائے۔ کیونکہ آل محمدؐ سے محبت رکھنے والا ہر شخص اس طعنہ کو قبول کرنے پر تیار ہے۔ جیسا کہ کہتے ہیں:

ان کان رفضاً حب آل محمد   فلیشھد الثقلان انی رافضی

---

(۱) الام میں شافعی نے امامت الصلوٰۃ سے متعلق ایک فصل قائم کی ہے جس میں انہوں نے امامت عامہ کی ابتدا پہلے فضائل قریش سے پھر فضل ائمہ سے کی ہے۔ ذیل میں ان کی بیان کردہ ترتیب ہم درج کرتے ہیں:

۱۔ شافعی ابن ابی فدیک سے اور وہ ابن ابی ذؤیب سے اور وہ ابن شہاب سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"قریش کو آگے رکھو، ان سے آگے مت بڑھو، ان سے سیکھو، انہیں مت سکھاؤ۔"

۲۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ابی ذؤیب سے، وہ حکیم ابن ابی حکیم سے روایت کرتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز اور ابن شہاب کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "جس نے قریش کی توہین کی اس نے اللہ کی توہین کی۔"

۳۔ شافعی ابن ابی فدیک سے، وہ ابن ابی ذؤیب سے وہ حارث بن عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش سے فرمایا کہ اس امر (امامت) میں تم سب لوگوں سے زیادہ اولیٰ ہو جب تک حق پر استوار رہو۔ اور اگر اس راہ سے ہٹ گئے تو کھجور کی اس ٹہنی کی طرح چھیل دئے جاؤ گے۔ آپؐ نے کھجور کی اس ٹہنی کی طرف اشارہ فرمایا جو آپؐ کے ہاتھ میں تھی۔

اسی طرح شافعی نے الام میں انصار اور ائمہ کے فضائل سے متعلق حدیثیں بھی نقل کی ہیں۔

نبی آلِ محمدؐ سے محبت کرنا اگر رفض ہے تو دو نوں جہان گواہی دیں کہ میں رافضی ہوں

علیؓ سے شافعی کی بے پناہ عقیدت

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے شافعی پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا تھا کہ وہ ان علویین کے ساتھ شریک ہیں جنہوں نے رشید کے خلاف خروج کیا تھا۔ بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہوں نے علوی امام کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی تھی۔ (اور اسے اپنا امام تسلیم کر لیا تھا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ آخری قول صرف شبہ ہے یا واقعہ۔ بہر حال کوئی صورت بھی ہو اس سلسلہ میں ان کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے۔ ان میں کچھ سچ ہے کچھ جھوٹ ہے۔ جس طرح ان پر یہ الزام لگایا گیا تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ کی محبت سے بے بس ہو کر وہ شریک خروج ہو گئے تھے اسی طرح ان پر حب علیؓ کے سبب رفض کا الزام بھی لگایا جاتا ہے۔

جہاں تک حب علیؓ کا تعلق ہے بہت زیادہ اقوال و روایات ان سے اور ان کے بارے میں مشہور ہیں۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ وہ اپنی مجلس میں علیؓ بن ابی طالب کا ذکر کر رہے تھے کہ ایک شخص نے کہا

"لوگوں نے علیؓ کا ساتھ اس لیے چھوڑا کہ وہ کسی کی پروا نہیں کرتے تھے۔"

شافعی نے جواب میں کہا،

"علیؓ میں چار خصلتیں ایسی تھیں کہ ان میں سے اگر ایک بھی کسی شخص میں پائی جائے کہ وہ دنیا میں کسی کی پروا نہیں کر سکتا۔

۱۔ وہ زاہد تھے۔ اور زاہد دنیا اور اہل دنیا کی پروا نہیں کرتا۔

۲۔ وہ عالم تھے اور عالم بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

۳۔ وہ شجاع تھے اور شجاع بھی کسی کو خاطر میں نہیں لاتے۔

۴۔ وہ شریف تھے اور شریف بھی کسی کی پروا نہیں کرتا۔

علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں شافعی کا قول ہے۔

"علی کرم اللہ وجہہ علم قرآن اور علم فقہ میں مخصوص امتیاز کے حامل تھے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان دونوں چیزوں کی طرف راغب کیا تھا۔ آنحضرتؐ نے انہیں حکم

دیا تھا کہ وہ لوگوں کے فیصلے چکایا کریں۔ قضایا کے علیؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیے جاتے اور آپؐ ان پر مہر تصدیق ثبت کر دیتے۔

باغیوں کے معاملہ میں حضرت علیؓ کا جو کہ دار رہا تھا اس پر بھی کتاب الامّ میں اپنے اصول مذہب کی روشنی میں کافی بحث کی ہے

اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ کا ایک واقعہ بیان کر دینا نامناسب نہ ہوگا۔ مناقب الشافعی میں آبری سے روایت ہے:

"احمد بن حنبل سے ایک مرتبہ کہا گیا کہ یحییٰ ابن معین شافعی کو شیعہ قرار دیتے ہیں چنانچہ احمد نے یحییٰ ابن معین سے پوچھا،

"تم نے کیسے جانا کہ شافعی شیعہ ہیں؟"

یحییٰ نے جواب دیا،

"مَیں نے ان کی تصنیف میں قتال اہل بغیٰ کا ذکر پڑھا ہے اور اس میں مَیں نے دیکھا کہ شافعی نے از اوّل تا آخر شافعی نے علیؓ بن ابی طالب کی حمایت کی ہے اور انہیں برصواب قرار دیا ہے۔"

احمد بن حنبل نے کہا،

"کتنی عجیب بات ہے کہ تم قتال اہل بغیٰ کے سلسلہ میں شافعی کے احتجاج پر معترض ہو۔ کیا تم نہیں جانتے کہ اس امت میں اہل بغیٰ سے قتال پر جو شخص سب سے پہلے ابتلا سے دوچار ہوا وہ علیؓ بن ابی طالب کی ذات تھی۔"

یہ سن کر یحییٰ ابن معین شرمندہ ہو گئے۔ الخ"

اس باب میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے اندازہ ہو گا کہ شافعی رضی اللہ عنہ ہمیشہ افکار و آراء میں اقتصاد و اعتدال کو پیش نظر رکھتے تھے۔ حضرت علیؓ سے انہیں بے پناہ محبت تھی۔ اور وہ انہیں بہت پسند کرتے تھے۔ جن لوگوں نے ان سے جنگ کی انہیں وہ باغی قرار دیتے تھے۔ اور انہوں نے ان لوگوں کے ساتھ جو طرز عمل اختیار کیا تھا اسے صحیح اور درست

سمجھتے تھے۔ لیکن حضرت علیؓ سے بے پناہ محبت کے باوجود وہ ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ کی تقدیم کے بھی قائل تھے۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ آپ علیؓ پر ان اصحاب ثلثہ کی تقدیم کے کیوں قائل ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا،

"ہماری چاہی ہوئی ہر بات تو پوری نہیں ہوتی۔"

"انتہا پسندوں کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنے سوا ہر شخص کو باطل پر سمجھتے ہیں۔
اس کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اختلافِ فکر و نظر دیانت کے ساتھ بھی ممکن ہے۔
ہر وہ چیز جو منصوص نہیں ہے، جس کے بارے میں خدا اور رسولؐ کا کوئی حکم موجود
نہیں ہے، پوری راست بازی، اور دیانت داری کے ساتھ اس کے بارے میں
دو۲ رائیں ہو سکتی ہیں۔ لیکن انتہا پسند اس اصول کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ ایک ہی
بات پر اڑے رہتے ہیں۔ ہماری بات مانو، ورنہ ملزم بننے کے لیے تیار ہو جاؤ۔
یہی دشواری امام صاحب کے ساتھ بھی پیش آئی۔ وہ اہل بیت اطہار کے ساتھ
غیر معمولی ارادت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے یہ کوئی جرم نہیں ہے۔ مگر مخالفین نے
اسے جرم بنا لیا تھا۔ اور طرح طرح کی تہمت تراشیاں شروع کر دی تھیں۔
لیکن جو لوگ سوچ سمجھ کر کوئی مسلک اختیار کرتے ہیں، وہ پھانسی کے تختے
پر بھی اپنے عقیدے کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔ یہی حال امام صاحب کا بھی تھا۔"

عہد تفقہ و اجتہاد

فقہ شافعی

ناصر الحدیث

۱۸۴ھ تک شافعی کا شمار اصحاب مالک میں ہوتا تھا۔ ان کے افکار و آراء کی تائید و حمایت میں وہ دوسروں سے جھگڑا کرتے تھے۔ اور اہل رائے سے فقہ اہل مدینہ کے بارے میں مناظرے کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا نام ہی ناصر الحدیث پڑ گیا تھا۔ پھر اس کے بعد پہلی مرتبہ جب وہ بغداد گئے تب ایک مستقل فقہی مذہب کی تکوین پر وہ متوجہ ہوئے۔ اور اس سلسلہ میں ان کی سرگرمیوں نے متعین صورت اختیار کی۔

تفکیر جدید

بغداد کے ایک طویل قیام کے دوران میں شافعی ابو حنیفہ کے ایک شاگرد رشید اور ساتھی محمد بن الحسن شیبانی سے ان کی کتب پڑھیں۔ اور یہیں اہل الرائے سے مجادلہ اور مناظرہ کی صورت پیدا ہوئی جس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ فقہ اہل عراق اور فقہ اہل مدینہ کے امتزاج سے ایک نئی فقہ کی تخلیق کریں۔ چنانچہ اب پہلی مرتبہ دراست مالک پر انہوں نے ایک عقیدت مندی کی حیثیت سے نہیں، نقاد اور نکتہ چیں کی حیثیت سے غور کرنا شروع کیا۔ جس میں جانبداری کا شائبہ نہ تھا۔ صرف تحقیق حق مقصود تھی۔ جس کا عملی نتیجہ یہ ظاہر ہوا کہ فقہ مالک کی بعض کوتاہیاں بھی انہوں نے اسی طرح محسوس کیں جس طرح اہل عراق کی کوتاہیاں محسوس کرتے تھے۔ یہیں سے فکر جدید اور اتجاہ جدید کا آغاز ہوا۔ پھر جب فروع میں مناقشات کی نوبت آئی تو وہ اصول و ضوابط کی طرف

متوجہ ہوئے۔ مقاییس کے پیمانے مقرر کیے۔ بغداد سے نکل کھڑے ہوئے اور ایک نئے راستے کی طرح ڈال دی۔

قیام مکہ کی برکتیں

بغداد سے رخصت ہو کر مکہ آئے اور مسجد حرام میں ایک حلقہ قائم کر کے بیٹھ گئے۔ یوں مذہب شافعی عالم وجود میں آگیا۔ تکوین و اعلان آرار کے سلسلہ میں عمل شافعی کو ہم تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں

۱۔ وہ دور جس کا تعلق مکہ سے تھا۔

۲۔ وہ دور جو بغداد میں دوسری مرتبہ آنے سے شروع ہوا۔

۳۔ وہ دور جو مصر پہنچنے اور وہاں قیام کرنے کے بعد شروع ہوا۔

ان ہر سہ ادوار میں سے کوئی دور بھی لے لیجیے۔ شاگردوں کا گروہ انہیں گھیرے ہوئے نظر آئے گا۔ جو ان سے پڑھ رہا ہے اور مذاکرے کر رہا ہے۔ اور جو کچھ اس بارگاہ سے حاصل کرتا ہے اس کے نشر میں بھی لگا ہوا ہے۔

ہمارے سامنے کوئی ایسا مواد موجود نہیں ہے جس کی روشنی میں کسی خاص دور سے متعلق بطریق ظن یا بطریق یقین کوئی حد بندی کر سکیں۔ کیونکہ ہر دور اپنے ثمرات رکھتا ہے۔ البتہ یہ ثمرات اپنی نافعیت اور افادیت کے اعتبار سے دور ما قبل یا ما بعد سے کچھ نہ کچھ امتیاز و خصوصیت بھی رکھتے ہیں۔

شافعی کی علمی زندگی کا شاداب دور

بغداد سے پہلی مرتبہ رخصت ہونے کے بعد شافعی جب مکہ آئے تو تقریباً نو سال تک مقیم رہے۔ یہ دور ان کی علمی زندگی کا سب سے زیادہ زرخیز اور شاداب دور ہے۔ کیونکہ اب وہ منزل اربعین سے گزر چکے تھے۔ اپنے عہد کے علمار کے افکار و آرار کا انہوں نے اس دور میں دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا۔ ان کی کتابیں پڑھیں۔ جو کچھ حاصل کر سکتے تھے حاصل کیا۔ ان علمار نے اپنے رحلات کثیرہ کے بعد ہر شہر سے حدیث کا جو ذخیرہ جمع کیا تھا شافعی نے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ جب اور جہاں کہیں تعارض نظر آیا تو بعض کو بعض پر عمل کے اعتبار سے ترجیح دی۔ یا ناحیۂ سند سے مرجح قرار دیا۔ یا ایک کو دوسرے کا ناسخ قرار دیا۔ اس کے

بغداد اپنے استنباط کو اساس ثابت و محکم پر مبنی کیا۔ اس کے بعد اولاً قرآن کے پہلو بہ پہلو ثانیاً سنت کی تدریس و تعلیم شروع کر دی۔ غرض یہاں رہ کر قرآن اور سنت دونوں کا علم مکمل طور پر حاصل کر لیا۔

بے خوف تردید ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ اس دور میں ان کی تفکیر کا رجحان زیادہ نمایاں ہو کہ وہ فروع کے مقابلہ میں کلیات کو زیادہ اہمیت دینے لگے۔ اور شاید یہ اسی وراست کلیہ کا نتیجہ تھا کہ امام احمد بن حنبل ابن عینیہ کا حلقۂ درس ترک کر کے امام شافعی کے حلقہ میں آکر بیٹھ گئے چنانچہ زہری کی روایت ہے کہ اس بات پر جب کسی شخص نے احمد بن حنبل کو ملامت کی تو انہوں نے جواب دیا،

"خاموش ـــــ اگر کوئی حدیث تجھ تک نہ پہنچ سکی تو اس سے اتنا زیادہ نقصان تجھے نہیں پہنچے گا۔ جتنا اس سے کہ تو اس نوجوان کی عقل فکر انگیز سے محروم رہ جائے اسے کھو دینے کے بعد قیامت تک نہیں پا سکے گا۔ اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔"

اور شاید فروع کے مقابلہ میں کلیات پر زیادہ متوجہ ہونے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ شافعی کے بارے میں احمد بن حنبل کے منہ سے بے ساختہ ایک مرتبہ یہ الفاظ نکل گئے،

"فقہ کا قفلِ بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعی ہی تو تھے۔"

شافعی کے قیام مکہ کے اس دور شاداب کے ثمرات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنا مشہور رسالہ عبدالرحمٰن بن مہدی کی فرمائش پر قلمبند کیا۔ جو فقہ کی دنیا میں رنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ شافعی ابھی نوجوان ہی تھے کہ:

"انہوں نے معانی قرآن پر ایک کتاب لکھ ڈالی۔ اور اس میں فنون اخبار جمع کر دیے۔ اور حجۂ اجماع پر سیر حاصل بحث کی۔ اور قرآن و سنت کے ناسخ و منسوخ پر روشنی ڈالی۔

گو اس باب میں اختلاف ہے کہ عہد شباب کی یہ کتاب کہاں لکھی گئی؟ ہماری رائے تو یہ ہے کہ مکہ میں لکھی گئی۔ بعض روایات میں زور دیا گیا ہے کہ بغداد میں لکھی گئی ـــــ دوسری مرتبہ بغداد جانے کے بعد ـــــ بہر حال مکہ میں لکھی گئی ہو یا بغداد میں۔ یہ حقیقت اٹل ہے کہ وہ ثمر ہے بیت الحرام کی وراست کا۔

شافعی نے اصول قائم کر دیے

شافعی دوسری مرتبہ بغداد آئے۔ یہاں اپنے افکار و آرار کی نشر و اشاعت علمی حلقوں میں شروع کر دی۔ جو لوگوں کی نظر میں ایک نئی چیز تھی۔ کرابیسی کہتے ہیں،

"ہمیں نہیں معلوم تھا کتاب کیا ہے؟ نہ سنت اور اجماع سے ہم واقف تھے۔ یہاں تک کہ شافعی کو ہم نے کہتے ہوئے سنا۔ یہ کتاب ہے۔ یہ سنت ہے۔ یہ اجماع[1]"۔

۱۹۵ھ میں شافعی بغداد آئے اور تقریباً تین سال تک مقیم رہے۔ یہ ان کے ادوار اجتہاد کا دوسرا دور ہے۔ اس دور میں وہ ہم عصر فقہا اور ان کے متبعین کے افکار و آرار، بلکہ آرار صحابہ و تابعین تک کو اصول کی کسوٹی پر پرکھنے لگے تھے۔ اور اس اصول سے جو بات مطابق ہوتی تھی اس کو ترجیح دیتے تھے۔ اس سلسلہ میں بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی وہ گئے ہیں۔ نیز ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کے خلاف بھی۔ علاوہ ازیں واقدی اور اوضاعی (اوزاعی) کے خلاف بھی۔ وہ آرار مختلفہ کو سامنے رکھ کر اس اصول سے مطابق کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو رائے اس اصول سے قریب تر ہوتی ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ اور اگر کسی کی رائے بھی اس اصول پر منطبق نہیں ہوتی تو سب کو ترک کر دیتے ہیں اور نئی رائے قائم کرتے ہیں۔

مصر میں شافعی کا طویل قیام

۱۹۹ھ میں شافعی مصر پہنچے۔ یہاں تقریباً چار سال تک رہے۔ یہ سرزمین انہیں کچھ ایسی بھائی کہ یہیں پیوند خاک ہوئے۔ یہیں کے دوران قیام میں ان کا فکری نمو مکمل ہوا۔ اور آرار فقہیہ نے پختگی حاصل کی۔ جس پر انہوں نے عمل کو آزمایا۔ اور یہ اختیار فکر جدید کی صورت میں منتج ہوا۔

---

(۱) ابو ثور کہتے ہیں کہ جب شافعی بغداد آئے تو ہم ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرما رہے تھے،

"اللہ تعالیٰ کبھی عام کا ذکر کرتا ہے اور مراد خاص لیتا ہے کبھی خاص کا ذکر کرتا ہے اور مراد عام لیتا ہے"۔

یہ بات ہماری سمجھ میں نہ آئی ہم نے کہا ذرا وضاحت کیجیے۔ انہوں نے کہا،

"اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایک جگہ ناس سے مراد ابو سفیان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ خاص ہے لیکن مراد عام ہے ____ شافعی سے پہلے اصول کا یہ مسئلہ علمار کے علم میں نہیں تھا۔

مصر میں وہ چیزیں ان کی نظر سے گزریں جو اس سے پہلے ان کی نظر سے نہیں گزری تھیں۔ یہاں انہوں نے عرف دیکھا۔ حضارت دیکھی۔ آثار تابعین دیکھے۔ اپنے سابقہ افکار و آرار کو اپنے تجربہ، پختگی سن، اور نئے شہر (مصر) کی حاصل کردہ چیزوں کی روشنی میں پھر سے پرکھا۔ فن اصول میں انہوں نے جو رسالہ لکھا تھا۔ اسے دوبارہ قلمبند کیا۔ کچھ گھٹایا، کچھ بڑھایا۔ فروع کے سلسلہ میں ان کے جو آرار تھے ان کا بھی جائزہ لیا۔ بعض سے رجوع کر لیا اور بعض نئے آرار قائم کر لیے۔ قدیم و جدید کے درمیان وہ رہروی کرتے رہتے تھے۔ بجا طور پر شافعی کے اس دور کو دور تمحیص کہا جا سکتا ہے۔ جو قول بھی ان کے سامنے آیا نقد و تمحیص کی کسوٹی پر کسے بغیر اسے نہیں چھوڑا۔

اسی زمانہ میں انہوں نے کئی رسالے اور بہت سے مسائل قلمبند کیے۔ کافی مسائل املا بھی کرائے۔ ان کے اصحاب سے جو آرار مروی ہیں یا تمہا سے ان کے جو خلافات بیان کیے جاتے ہیں وہ زیادہ تر اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ سب کچھ کر کے اور اس منزل گرانمایہ تک پہنچ کر مصر میں شافعی نے موت کو لبیک کہا۔ اور فقہ و استنباط کے شائقین و طلاب کے لیے نہایت قیمتی اور گراں بہا ترکہ چھوڑا، جو ہمیشہ ہمیشہ ان کے نام کو اور کام کو زندہ اور باقی رکھے گا۔

"ائمۂ فقہ میں امام شافعی اس اعتبار سے بھی ممتاز و یگانہ ہیں کہ انہوں نے زبان و قلم دونوں سے کام لیا۔ انہوں نے تقریریں بھی کیں اور کتابیں بھی لکھیں۔ انہوں نے مناظرے بھی کیے اور فکر و نظر کی دنیا میں انقلاب بھی برپا کیا۔ انہوں نے دوسروں کے افکار اور مزعومات پر بے جھجک تنقید بھی کی اور نہایت صفائی سے اپنے خیالات و افکار بھی بازارِ علم میں نقد و نظر کے لیے پیش کر دیے۔

انہیں طویل زندگی نہیں ملی، ۵۴ سال کی عمر ہی کیا ہوتی ہے۔ لیکن اس مختصر سی زندگی میں بھی انہوں نے عربی زبان کا دامن علمی اور ادبی جواہر ریزوں سے بھر دیا۔ ساتھ ہی مجلسِ علم و فکر میں بھی انہوں نے اپنی دھاک بٹھا دی۔ اس دھاک کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو گا کہ بہت جلد مرجع انام بن گئے۔ جہاں گئے خلقت ٹوٹ پڑی۔ اور عقیدت کے مظاہرے ہونے لگے۔ لیکن وہ عقیدت ہو یا بیزاری، کبھی اور کسی حالت میں اپنے مسلک کی تبلیغ سے باز نہ آئے۔"

فقہ شافعی (۱)

فقہ شافعی کی نقل و تسوید

کتب شافعی کے مصادر

فقہ شافعی کی نقل و تسوید کا کام دو طریقوں سے انجام پایا۔ ایک ان کے تلامیذ کے ذریعہ۔ دوسرے ان کتابوں کے ذریعہ جو انہوں نے خود لکھیں یا املا کرائیں۔

ان دونوں مصادر پر ہم ایجاز کے ساتھ اب گفتگو کریں گے۔ اس کے بعد ان کی دراست آراء فقہیہ پر توجہ کریں گے۔ اس باب میں تلامیذ پر گفتگو مقصود ہے۔

شافعی کے تلامیذ

گزشتہ صفحوں میں شافعی کے علم و اجتہاد کے ہم نے تین دور قائم کیے ہیں۔ ان ہر سہ ادوار میں ان کے شاگرد، نقل فقہ شافعی کا کام سر انجام دیتے رہے۔ تلامیذ شافعی کا ایک گروہ تو وہ ہے جس نے ان سے مکہ معظمہ میں کسب فیض کیا۔ دوسرے گروہ نے بغداد میں جب دوسری مرتبہ وہ آئے تب استفادہ کیا۔ اور تیسرے گروہ نے مصر میں قدوم شافعی کے بعد ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا اور یہی ان کی حیات گرامی کا آخری دور ہے۔

شاگردان مکہ

مکہ معظمہ میں جو لوگ شافعی کے فیض صحبت سے مستفیض ہوئے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱ـــ ابوبکر الحمیدی ـــ بہت بڑے فقیہ اور محدث تھے۔ حافظ حدیث تھے۔ ثقہ تھے۔ ۲۱۹ھ میں مکہ ہی میں انتقال ہوا۔ شافعی کے ساتھ یہ بھی مصر آئے تھے۔ اور وہیں رہ پڑے تھے۔ پھر جب شافعی کا انتقال ہوگیا تو یہ مکہ لوٹ گیے۔ اور باقی زندگی وہیں گزاری۔

۲ـــ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبی ـــ ان کا شمار بھی حفاظ حدیث میں ہوتا تھا۔ اور ثقہ مانے جاتے تھے۔ لیکن فقہ میں ان سے کوئی چیز منقول نہیں ہے۔ مکہ ہی میں انھوں نے نشو ونما کے مدارج طے کیے اور وہیں ۲۳۷ھ میں وفات پائی۔

۳ـــ ابوبکر محمد بن ادریس ـــ ان کے بارے میں ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ اصحاب شافعی میں تھے۔ لیکن کس سال وفات ہوئی یہ نہیں معلوم۔ مکہ میں جن لوگوں نے شافعی سے اخذ علم کیا یہ انہی میں سے ہیں۔

۴ـــ ابوالولید موسیٰ بن ابی الجارود ـــ اصحاب شافعی میں سے تھے۔ استاذ کی کئی کتابیں لکھیں۔ فقہ کا علم ان سے حاصل کیا۔ ان کے بغداد جانے سے پہلے تک برابر ان کے دامن علم سے وابستہ رہے۔

مکہ کے شاگردوں اور تلامیذ کا ذکر تمام ہوا۔ اب ہم دوسرے شاگردوں کا تذکرہ کریں گے

تلامیذ بغداد

بغداد میں جن لوگوں نے شافعی سے علم حاصل کیا اور ان کے فیض صحبت سے فائدہ اٹھایا۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱ـــ ابوعلی الحسن الصباح الزعفرانی ـــ شافعی کے شاگردوں میں ان سے زیادہ فصیح اللسان اور بیان کوئی شخص نہ تھا۔ لغت عربیہ اور قرأۃ کے فن پر جیسا عبور انہیں حاصل تھا اس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ خطیب بغدادی ان سے روایت کرتے ہیں:

"ہم شافعی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہیں گھیر کر بیٹھ گئے۔ انھوں نے

فرمایا :

"تم میں سے کون قرأۃ کرے گا ؟"

حاضر الوقت شاگردوں میں میرے سوا کسی کی یہ جرأت نہ ہوئی کہ قرأت پر آمادہ ہوتا۔ حالانکہ ان سب میں، سب سے کم عمر میں ہی تھا۔ ابھی میری مسیں بھی نہیں بھیگی تھیں۔ اور اب مجھے حیرت ہوتی ہے کہ شافعی کے سامنے اتنی بڑی جرأت کا اظہار کس طرح کر گزرا۔"

انہی ابوعلی کی ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ بھی قابل ملاحظہ ہے۔ فرماتے ہیں :

"جب شافعی کے سامنے میں نے الرسالہ کی قرأت کی تو انہوں نے مجھ سے سوال کیا،

"تو عرب کے کس خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہے ؟"

میں نے جواب میں عرض کیا،

"سرے سے میں عرب ہی نہیں ہوں۔ میں تو ایک معمولی سے قریہ کا رہنے والا ہوں۔ جسے زعفرانیہ کہتے ہیں۔"

شافعی نے کہا،

"بے شک تو وہاں کا سردار اجل ہے۔"

یہی ابوعلی ہیں جنہوں نے شافعی کے سامنے ان کی مشہور کتاب "القدیم" کی قرأت کی اور جو کچھ وہ بولتے تھے یہ املا کرتے تھے۔ نیز ان سے متعدد مسائل بھی انہوں نے قلمبند کیے ہیں۔ "الانتقار" میں ان کا ذکر اس طرح آیا ہے،

"بغداد میں لوگوں کے سامنے زعفرانی کتب شافعی پڑھا کرتے تھے۔ شافعی کے سامنے ان کے سوا قرأت کی جسارت کسی اور کو نہیں ہوتی تھی۔ ۲۶۰ھ میں انہوں نے سفر آخرت اختیار کیا۔"

۲ ——— ابوعلی الحسین بن علی الکرابیسی ——— یہ بہت بڑے عالم، مصنف اور پرہیزگار شخص تھے۔ سلطان کی رائے انہی کے گرد گھومتی رہتی تھی۔ حریفوں سے مقابلہ بھی خوب

ختم ٹھونک کر کیا کرتے تھے۔ یہ مذہب اہل عراق پر عامل تھے۔ پھر جب شافعی بغداد آئے تو انہوں نے انہیں کے ساتھ مجالست اختیار کر لی۔ اور زعفرانی سے ان کی کتابیں پڑھنے لگے۔ خود کرابیسی اس ذکر پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :

"جب شافعی بغداد آئے تو میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا،

"کیا آپ اجازت دیں گے کہ آپ کے سامنے قرأت کتب کروں ؟"

شافعی نے انکار کر دیا اور کہا،

"یہ کام زعفرانی کے سامنے کرو۔ اس کی اجازت دیتا ہوں"[1]۔

کرابیسی کی وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی۔

۳۔ ابو ثور الکلبی ـــــــ یہ مذہب اہل عراق پر عامل تھے۔ پھر شافعی کی صحبت اختیار کی اور ان سے حصول علم کیا۔ اور ان کی کتابوں کی انہی سے سماعت کی۔ چنانچہ شافعی کی طرف ان کا میلان زیادہ ہو گیا۔ ۲۴۰ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۴۔ ابو عبدالرحمٰن احمد بن محمد بن یحییٰ الاشعری البصری ـــــــ انہوں نے بغداد میں شافعی کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اس مذہب کی تائید و حمایت میں مناظرے بھی کیا کرتے تھے۔ بہت بڑے عالم اور متکلم تھے۔ اجماع و اختلاف کے عارف تھے۔ حکومت کی نظر میں مقام رفیع پر فائز تھے۔ صاحب اقتدار تھے۔ نظر و جدل کے فن سے خوب واقف تھے۔ علم بہت وسیع رکھتے تھے۔ یہ عراق کے پہلے شخص ہیں جنہوں نے شافعی کی متابعت کی اور ان کی تائید و حمایت اور نصرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ متعدد مصنفات جلیلہ ان کی یادگار ہیں۔ بغداد ہی میں ان کی وفات ہوئی۔

علاوہ ازیں جن لوگوں نے شافعی سے کسب فیض کیا لیکن ان کے مذہب کی پیروی نہیں کی ان میں امام احمد بن حنبل۔ اور اسحاق بن راہویہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ جن کے

---

(۱) طبقات ابن السبکی

بارے میں ابن عبدالبر نے الانتقاء میں لکھا ہے :

"یہ بہت بڑے عالم تھے۔ حدیث پر ان کی گہری نظر تھی۔ حافظ حدیث تھے۔ نبیل القدر تھے۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ فقہ ان کا خاص موضوع تھا۔ یہ ابوثور کی طرح صاحب اختیار تھے۔ فرق یہ تھا کہ معانی حدیث اور اتباع سلف سے انہیں گہرا شغف تھا۔ ۲۷۰ھ میں بمقام نیشاپور ان کی وفات ہوئی۔"

اصحاب مصر

مصر میں جن لوگوں نے امام شافعی سے کسب فیض کیا۔ ان کی تعداد بھی خاصی ہے۔ چند یہ ہیں :

۱۔ حرملہ بن یحییٰ بن حرملہ ——— یہ بلند پایہ شخصیت کے حامل تھے۔ بہت بڑے عالم تھے۔ کہا جاتا ہے شافعی مصر میں انہی کے پاس ٹھہرے تھے۔ ابن عبدالبر ان کے بارے میں کہتے ہیں :۔

"انہوں نے شافعی سے وہ کتابیں روایت کی ہیں جن کی روایت ربیع بھی نہیں کر سکے۔ مثلاً کتاب الشروط جو تین جز پر مشتمل ہے۔ نیز کتاب السنن جس کے دس جز ہیں۔ علاوہ ازیں "کتاب الوان الابل والغنم وصفاتہا واسنانہا" اور "کتاب النکاح" مذکورہ کتابوں کے علاوہ اور بھی کئی کتابیں جن کی روایت میں یہ ربیع سے منفرد ہیں۔"

۲۶۶ھ میں بمقام مصر ان کا انتقال ہوا۔ شافعی کے اصحاب اجل میں ان کا شمار ہوتا ہے۔

۲۔ ابویعقوب یوسف بن یحییٰ البویطی ——— ان کے مقام و منزلت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے حلقہ میں انہیں اپنا جانشین بنا رکھا تھا۔ اور انہیں محمد بن عبداللہ بن الحکم پر، ابن حکم سے غیر معمولی محبت کے باوجود ترجیح دیتے تھے۔ بویطی بہت بڑے عالم، فقیہ، زاہد اور متقی شخص تھے۔ خلق قرآن کے مسئلہ میں انہوں نے معتزلہ کی تائید نہیں کی۔ چنانچہ قید کر لیے گئے، اور اسی حالت اسیری میں

انھوں نے ۲۳۱ھ میں وفات پائی۔

ابن سبکی نے اپنی "طبقات" میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"خدا، ابو یعقوب پر رحم کرے۔ وہ مقام صدیقین پر فائز تھے۔ داروغہ زندان کا ان کے بارے میں بیان ہے کہ ہر جمعہ کو پابندی کے ساتھ غسل کیا کرتے تھے۔ خوشبو لگاتے تھے۔ اپنے کپڑے خود دھوتے تھے۔ پھر جیل کے دروازہ پر جاکر اذان کی آواز سنتے ہی کھڑے ہو جاتے۔ یہ دیکھ کر داروغہ زنداں ان سے گویا ہوتا،

"خدا آپ رحم کرے۔ لوٹ جایئے۔"

بویطی کہتے:

"یا اللہ! میں تیرے داعی (مؤذن) کی پکار پر لبیک کہتا ہوں۔ مگر یہ لوگ مانع آتے ہیں۔"

۳ــــ الوابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی ــــــ یہ بھی بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے حسن بیان ان کی خصوصیت تھی۔ میدان جدل میں حریف کو کامیاب نہ ہونے دیتے مذہب شافعی سے متعلق یہ کتب کثیرہ کے مصنف ہیں۔ جن میں "المختصر الکبیر" اور "المختصر الصغیر" جسے "المختصر الکبیر المبسوط" بھی کہتے ہیں بہت مشہور ہیں۔

ابن حجر ان کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے علم شافعی سے متعلق دو کتابیں "المبسوط" اور "المختصر" لکھیں۔

حجت اور مناظرہ کے فن میں اپنی مثال آپ تھے۔ عابد، عالم اور متواضع تھے۔ نکتہ سنجی میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کی "المختصر" کی شرح کئی لوگوں نے لکھی ہے جن میں الواسحاق المروزی اور ابوالعباس بن سریح خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۴ــــ محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم ــــــ ابن حجر نے توالی التاسیس میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ابو عمرو الصرفی کا کہنا ہے کہ اہل مصر ان کے مقابلہ میں سب کو ہیچ

سمجھتے تھے۔"

مزنی کا قول ہے کہ:

"شافعی نے انہیں جب دیکھا تو پہلی ہی مرتبہ اتنے متاثر ہوئے کہ فرمایا:

"مجھے حسرت ہے کہ کاش ایسا ہی لڑکا میرا ہوتا۔"

ابواسحاق الشیرازی کہتے ہیں:

"مصر کی ریاست علم ان پر ختم ہو گئی۔"

ذی قعدہ ۲۶۸ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

دوستی پر سچائی مقدم ہے

کتب مختلفہ کے روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے اور شافعی کے مابین مواخاۃ صادقہ اور موادۃ صافیہ تھی۔ انہیں قرب موت کا احساس ہو گیا تھا۔ چنانچہ اپنے اصحاب کو طلب کیا۔ اور سوال پیدا ہوا کہ بعد میں ان کا حلقہ کون چلائے گا جانشین کی حیثیت سے؟ انہوں نے بویطی کی طرف اشارہ کیا اور ابن عبدالحکم کو نظر انداز کر دیا حالانکہ وہ اپنے آپ کو اس منصب کا اہل خیال کرتے تھے۔ اور سمجھتے تھے کہ وہی اس کام کے لیے موزوں ہیں۔

چنانچہ اس بات پر ابن عبدالحکم شافعی سے خفا ہو گئے۔ اور وفات شافعی کے بعد ان کا مذہب ترک کر کے مذہب مالکی اختیار کر لیا۔ اور شافعی پر اعتراض کرنے لگے۔

شافعی کے بعد شافعی اور مذہب شافعی کے بارے میں ان کا رویہ کچھ بھی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے شافعی سے ان کی کتب کی سماعت کی تھی۔ بعض کا خیال ہے کہ "احکام القرآن" کی سماعت بھی کی تھی۔ نیز "کتاب الرد علی محمد بن الحسن" کی بھی۔ شافعی سے انہوں نے "کتاب الوصایا" کی روایت کی ہے۔ اور یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ ربیع نے شافعی سے کتاب الوصایا کی روایت نہیں کی تھی۔ بلکہ انہی ابن عبدالحکم سے کتاب الوصایا کی روایت کی تھی۔

۵۔ ربیع بن سلیمان بن داؤد الجیزی ابو محمد ۔۔۔۔۔۔۔ جو ازروئے ولا ازدی تھے۔

سبکی نے ان کے بارے میں کہا ہے:

"ربیع اجل فقیہ و صالح تھے۔ انہوں نے شافعی سے اور ان کے علاوہ عبد اللہ بن وہب، اسحاق بن وہب اور عبد اللہ بن یوسف وغیرہم سے روایت کی ہے۔ اور ربیع سے داؤد، نسائی، ابوبکر بن ابی داؤد، ابوجعفر الطحاوی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

۲۵۶ھ میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک قول ۲۵۷ھ کا ہے۔

یہی ہیں جنہوں نے شافعی سے روایت کی ہے۔ کہ الحان کے ساتھ قرآن کی قرأت کرنا مکروہ ہے۔ اور یہ روایت بھی کہ میت کے بال بھی جسم کی طرح ہیں۔ یعنی دباغت کے بعد پاک۔"

ابن سبکی نے اپنی طبقات میں یہ بھی لکھا ہے کہ ربیع نے شافعی سے حدیث کی روایت بھی کی ہے۔ اور فقہ میں بھی چند مسئلے روایت کیے ہیں۔

لیکن ان ربیع کے بارے میں صحبت شافعی سے مستفید ہونا مشکوک ہے کیونکہ انہوں نے کتب شافعی کی روایت ان سے نہیں کی ہے۔ بلکہ کتب شافعی کی جس ربیع نے روایت کی ہے وہ ربیع بن سلیمان المرادی ہیں جو فسطاط کی جامع اکبر میں اذان دیا کرتے تھے۔ ان کے بارے میں ابن عبد البر نے لکھا ہے کہ:

"ربیع مرادی عرصۂ دراز تک صحبت شافعی سے بہرہ اندوز ہوئے۔ ان سے بہت کچھ حاصل کیا۔ اور عرصۂ دراز تک ان کی خدمت کی۔"

یاقوت نے معجم میں لکھا ہے:

"ربیع مرادی اصحاب شافعی میں تھے۔ ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔"

بیہقی نے اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں لکھا ہے:

"ربیع بن سلیمان المرادی شافعی کی کتب جدیدہ کے راویوں میں سے ہیں۔ صاحب صدق و اتقان تھے۔ سماع کتب شافعی کے لیے لمبے لمبے سفر کیے۔"

ربیع مرادی اور ربیع ازدی میں اکثر لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ نووی کہتے ہیں:

"کتب مذہب میں ربیع کا نام جب مطلق طور پر لیا جائے تو مراد ربیع مرادی ہوتے ہیں۔ اور اگر ربیع جیزی مراد ہوں تو جیزی کی قید لگادی جاتی ہے نیز ربیع مرادی کو "راویہ شافعی" کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔"[1]

---

(۱) امام صاحب کی متعدد کتابیں جو فقہ و حدیث کے موضوع پر ہیں ان کی ژرف نگاہی اور قوتِ اجتہاد کا ثبوت ہیں۔ لیکن یہ ساری کتابیں ان کے قلم سے نہیں نکلی ہیں۔ انھوں نے خود بھی لکھا، املا بھی کرایا۔ اور بعد میں راوی کی حیثیت سے ان کے شاگردوں نے بھی اسے مرتب اور مہذب کیا۔ (رئیس احمد جعفری)

"علم شافعی ایک بحرِ ناپیداکنار ہے۔ جو چیز جتنی زیادہ بڑی ہو گی، اتنی ہی اس کی پہنائی اور وسعت بھی زیادہ ہو گی۔ اور پھر جب اس کی تعبیر و تشریح اور بیان و روایت میں کئی لوگ شریک ہوں، اور اپنی انفرادیت کے بقا و تحفظ کے ساتھ اپنی تبیین پر مصر ہوں تو کچھ نہ کچھ اور کسی نہ کسی حد تک اختلاف کا پیدا ہو جانا لابدی ہے۔

یہی کیفیت امام شافعی کے علم کی بھی ہے۔

امام صاحب نے زیادہ عمر نہیں پائی۔ لیکن کام اتنا کیا جو سو برس کی عمر پانے والا بھی بہ مشکل کر سکتا ہے۔ اس سارے کام کو وہ مرنے سے پہلے سمیٹ نہ سکے۔ یہ کام ان کے شاگردوں، اور ان سے استفادہ کرنے والوں نے کیا، پوری محنت اور دیانتداری کے ساتھ لیکن بیان و کلام میں تفاوت ناگزیر تھا۔"

فقہ شافعی (۲)

کتبِ شافعی

تدوین فقہ و آرار

عصر صحابہ و تابعین میں مجتہدین کرام اپنے اجتہادات و فتاوےٰ کی تدوین کو پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ سرے سے تدوین سنّت تک کو ناپسند کرتے تھے۔ تاکہ صرف کتاب (قرآن) کے اصول مدونہ محفوظ رہ سکیں کہ یہی شریعت کا ستون اور نور مبین ہے۔ جسے روزِ قیامت تک خدائے بزرگ و برتر قائم اور باقی رکھے گا۔ لیکن بعد میں علمار تدوین سنت اور تدوین فقہ و فتاویٰ پر مجبور ہو گئے۔

مسلمانوں میں مختلف فرقے پیدا ہوئے جنہوں نے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ کے مطابق تدوین اقوال کی طرف توجّہ کی۔ شیعہ آئے انہوں نے اپنے ائمہ کے افکار و آرار مدون کر ڈالے۔ معتزلہ آئے انہوں نے اپنے علمار کے خیالات کی تدوین کی۔ محدثین نے تدوین صحیح پر اپنی توجّہ مرکوز کر دی تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کلام مکذوب کی تمیز ممکن ہو جائے۔

بعد میں فقہار نے اپنے افکار و نظریات کی تدوین پر زور دیا۔ چنانچہ ابو حنیفہ نے اس سلسلہ میں کئی کتابیں قلمبند کیں۔ ابو یوسف نے کتاب الخراج خلیفہ ہارون رشید کے لیے لکھی۔ اس کے علاوہ بھی متعدد کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ محمد بن الحسن نے آرار عراق کی تدوین کی۔ اور ان آرار کو اپنی تصانیف سے محکم کیا۔ پھر شافعی کا دور آیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علمار اپنے آرار کی تدوین کا سلسلہ شروع کر چکے تھے۔ اور اپنے شیوخ کے آرار

بھی مدوّن کر رہے تھے۔ چنانچہ شافعی نے بھی اس طرف پوری توجہ کی۔

شافعی کی سب سے پہلی تالیف

بعض رواۃ کا بیان ہے کہ شافعی نے سب سے پہلے جو تالیف کی اس کا موضوع فقہائے رائے کی تردید تھا۔ بویطی کہتے ہیں:

"شافعی کا بیان ہے کہ میرے پاس اصحاب حدیث کی ایک جماعت آئی۔ انہوں نے مجھ سے فرمائش کی کہ کتاب ابی حنیفہ کا رد لکھوں۔ میں نے ان سے کہا مجھے ان لوگوں کے اقوال کا پتہ نہیں۔ جب تک میں ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کر لوں کیا کہہ سکتا ہوں؟ آخر میرے لیے کتب امام محمد بن الحسن نقل کی گئیں۔ میں نے کامل ایک سال تک ان کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ انہیں حفظ کر ڈالا۔ پھر میں نے وہ رسالہ لکھا جو بغدادی کے نام سے موسوم ہے۔"[1]

یہ روایت اگر صحیح ہے تو گویا شافعی نے سب سے پہلے جس موضوع پر قلم اٹھایا وہ رد و مناظرہ تھا۔ جس میں انہوں نے اہل عراق کا رد کرتے ہوئے فقہ حدیث کا یا دوسرے الفاظ میں فقہ اہل مدینہ کا یا زیادہ واضح الفاظ میں فقہ مالک کا دفاع کیا تھا۔ اور کوئی شبہ نہیں یہ واقعہ شافعی کے پہلے سفر بغداد ۱۸۴ھ کے موقع کا ہے یعنی جب کہ انہوں نے ابھی اجتہاد کے کوچہ میں قدم نہیں رکھا تھا۔ اور طریق مالک رضی اللہ عنہ کی پیروی کر رہے تھے۔

شافعی کا اصول تالیف و تصنیف

مذکورہ کتاب کے بارے میں کچھ بھی کہا جائے یہ واقعہ ہے کہ شافعی نے جب طریق اجتہاد و بحث و فتیا میں کمال حاصل کر لیا تو تالیف کتب کا باقاعدہ سلسلہ شروع کر دیا۔ پہلے ان مبادی کا ذکر کرتے جو انہوں نے بسلسلۂ استنباط وضع کیے تھے۔ پھر مسائل مختلف فیہا کا تذکرہ کرتے پھر سنت رسول اور اختلافاتِ صحابہ کو زیر بحث لاتے۔ اور یہ سب کچھ کرنے کے بعد ان آرا میں سے جس رائے کو صحیح خیال کرتے اسے مرجح قرار دیتے۔

---

(۱) توالی التاسیس لابن حجر، ص ۷۶

شافعی نے زیادہ کتابیں بغداد میں لکھیں

مکہ کے دورانِ قیام میں شافعی نے باقاعدہ سلسلۂ تصنیف نہیں شروع کیا تھا۔ وہاں انہوں نے صرف وہ رسالہ لکھا تھا جو عبدالرحمٰن مہدی کے لیے تھا۔ پھر ۱۹۵ھ میں دوبارہ بغداد آنے کے بعد انہوں نے بہت سی کتابیں لکھ ڈالیں۔

اور اگر دورانِ قیام مکہ میں شافعی نے کچھ کتابیں لکھیں تو لوگوں سے ان کی روایت نہیں کی۔ اور انہیں چھپائے رکھا۔ پھر بغداد آنے کے بعد کثرت دراست و مراجعت اور تفحص و تمحیص کے بعد انہیں اپنے تلامیذ کے سامنے پیش کیا اور اپنے اصحاب سے روشناس کرایا۔ جس کے بعد وہ سارے آفاق میں منتشر ہو گئیں۔ مصر آنے کے بعد اپنی کتابوں پر دوبارہ انہوں نے نظر ڈالی۔ تغیر و تبدل کیا۔ کچھ بڑھایا۔ کچھ گھٹایا۔ تاکہ تصنیف ہر جہت سے مکمل ہو جائے۔

الحجۃ، المبسوط، القدیم، اور الام ایک ہیں

بغداد میں شافعی نے اپنی کتابوں کا چرچا کیا۔ اور اپنے تلامیذ سے ان کی قرأت کرائی۔ ان کے راویوں میں زعفرانی اور کرابیسی خاص طور پر مشہور ہیں۔ عراق میں فقہ و فروع پر شافعی نے ایک کتاب "الحجۃ" بھی لکھی۔ ملا کاتب چلپی نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے:

"یہ ایک بہت بڑی اور ضخیم کتاب تھی جو شافعی نے عراق میں لکھی اور جب ان کے مذہب کے سلسلہ میں مطلق طور پر "القدیم" کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد بھی الحجۃ ہوتی ہے۔

ابن ندیم نے شافعی کی ایک اور کتاب "المبسوط" کا ذکر بھی کیا ہے جو زعفرانی سے مروی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا "الحجۃ" اور "المبسوط" ایک ہی کتاب کے دو نام ہیں؟ تمحیص و تحقیق کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں یہ ہے کہ کتاب "الحجۃ" جسے ملا کاتب چلپی "القدیم" قرار دیتے ہیں، اور جسے ابن ندیم نے اپنی الفہرس میں "المبسوط" قرار دیا ہے۔ یہ درحقیقت وہ کتاب ہے جو "الام" کے نام سے اب معروف ہے۔ قیام مصر کے زمانہ میں شافعی نے کافی تغیر و تبدل اور اضافہ و حذف کے بعد از سر نو مرتب کیا۔ اور پھر یہ "الام" کے نام سے معروف ہوئی ــــ آگے چل کر ہم اس دعوے پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

شافعی نے چار سال میں کتنا تصنیفی کام کیا؟

مصر میں آنے کے بعد شافعی نے سب سے زیادہ جس کام پر توجہ کی وہ اپنی کتابوں پر نظر ثانی کرنا، ان میں تغیر و تبدل کرنا، اور حذف و اضافہ کرنا تھا۔ اور اس طرح ان کتابوں نے بالکل نیا چولا پہن۔ یہاں آکر انہوں نے کئی کتابیں بھی لکھیں۔ مسائل کثیرہ املا کرائے۔ اصحاب شافعی نے بہت سے مسائل ان سے روایت کیے۔ یہیں کتاب الام تکمیل کو پہنچی۔ یہیں کتاب السنن کی تکمیل ہوئی۔ سیوطی کا قول ہے:

"مصر میں شافعی نے بہت سی نئی کتابیں لکھیں۔ مثلاً الام، الامالی الکبرے، الاملاء الصغیر۔[1]"

ابن حجر کہتا ہے:

"ربیع کی روایت ہے کہ شافعی نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحے) املا کرائے۔ مصنفات میں کتاب الام دو ہزار ورق کی تھی۔ اس کے علاوہ کتاب السنن نیز اور بہت سی کتابیں۔ یہ سارا تصنیفی کام چار برس میں انجام پایا۔[2]"

بویطی، ربیع اور مزنی کی کتابیں

شافعی کے قیام مصر کے زمانہ میں بویطی نے ان سے جو کچھ سنا تھا اسے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر لیا جس کا نام "المختصر" رکھا۔ اسی طرح مزنی نے اپنے سماعات کو مرتب کیا۔ اس کا نام بھی "المختصر" ہے۔ ان دونوں کتابوں سے فقہ شافعی پر روشنی پڑتی ہے اور وہ افکار روشنی میں آتے ہیں جو آخری تھے اور جن پر ان کا انتقال ہوا۔

ربیع بن سلیمان المرادی نے، شافعی نے جو کچھ مصر میں لکھا یا املا کرایا تھا، روایت کیا ہے۔ اس مقصد کے لیے ربیع نے بڑے بڑے سفر کیے۔ اور قیام مصر کی ساری مدت تک شافعی کے دامن سے وابستہ رہے۔ بلکہ ایک روایت تو یہ بھی ہے کہ شافعی کے مصر پہنچنے سے پہلے بھی وہ عرصۂ دراز تک ان کے ساتھ رہے[3]۔ ربیع کے مرقومات کو ابن ندیم نے المبسوط کا

---

(۱) حسن المحاضرہ (۲) توالی التاسیس (۳) توالی التاسیس

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

— [illegible]

— [illegible]

— [illegible]

تحقیق و تمحیص شافعی کی عادت تھی

واضح رہے کہ شافعی کی کتب جدیدہ اور کتب قدیمہ میں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ تحقیق و تمحیص مزید کرتے رہتے تھے اور کتب قدیمہ کو نئے قالب میں ڈھالتے رہتے تھے۔ یہاں تک کہ شافعی کا رسالہ جدیدہ درحقیقت رسالہ قدیمہ کا نسخہ ہے۔ لیکن تحقیق و تمحیص مزید، اور چند حذف و اضافے کے ساتھ۔ یہی حال دوسری تمام کتابوں کا ہے۔

شافعی ایک بہت بڑے مناظر بھی تھے۔ لہذا افکار و آرا کو برابر پرکھا کرتے اور ان پر نظر ثانی کا سلسلہ جاری رکھتے تھے۔ وہ ہمیشہ طلب حق کے لیے مناقشہ کرتے رہتے تھے اور ظاہر ہے اس کا مقصد طلب غلبہ نہیں تھا۔ جس طرح دوسروں کے افکار و آرا کو وہ برابر تولتے۔ پرکھتے اور جانچتے رہتے تھے۔ اسی طرح اپنے آرا و افکار کے ساتھ بھی کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ازمان متباعدہ یا متقاربہ میں ایک ہی مسئلہ پر ان کی مختلف رائیں موجود ملتی ہیں۔ وہ ایک رائے قائم کرتے تھے۔ پھر تحقیق مزید کی روشنی میں اس سے رجوع کر لیتے تھے۔ یا کسی حدیث کے باعث جس تک رسائی ہو گئی تھی۔ یا کسی قیاس کے سبب جس نے انہیں نئی روشنی دی۔ یا کسی فتوائے صحابی کی وجہ سے جس کا اب تک علم نہیں تھا۔ اور ایک متلاشی حق

کو ایسا ہی ہونا بھی چاہیے۔ اپنی مدت اجتہاد کے سارے طویل زمانہ میں وہ اسی اصول پر عامل رہے۔ بویطی نے روایت کی ہے کہ وہ ارشاد فرمایا کرتے تھے:

"میری ان کتابوں میں مخالف کتاب وسنت تم کوئی بات نہ پاؤ گے۔ کیونکہ ایسی تمام باتوں سے میں رجوع کر چکا ہوں۔"

کتب شافعی کی دو قسمیں

تدوین کتب شافعی پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ایک اور بے حد اہم مسئلہ کی طرف ہم اشارہ کرنا چاہتے ہیں جس کی باحثین کی نظر میں بڑی اہمیت ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ اصحاب شافعی نے اپنے استاذ کی جن کتابوں کو روایت کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جسے مورخوں اور راویوں نے براہ راست شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "الام" اور "الرسالہ" اور "اختلاف العراقیین" اور "اختلاف مالک" اور "اختلاف علی وعبداللہ" وغیرہ کتابیں خود شافعی کی لکھی ہوئی ہیں۔

دوسری قسم میں وہ کتب شافعی شامل ہیں جو ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہیں۔ اور جو درحقیقت شافعی کے اقوال کی تلخیص ہیں۔ چنانچہ راویوں اور مورخوں کا بیان ہے کہ "مختصر البویطی" "مختصر المزنی" وغیرہ اصحاب شافعی کی تالیف ہیں۔ اور اقوال شافعی کی تلخیص پر مبنی ہیں۔ اور اس طرح کی جو کتابیں ہیں وہ تعداد میں کسی طرح قسم اول سے کم نہیں ہیں۔ فرق جو کچھ ہے وہ یہ ہے کہ پہلی قسم کی کتابیں لفظ ومعنی ہر اعتبار سے شافعی کی ہیں۔ اور دوسری قسم کی کتابیں صرف معنوی اعتبار سے شافعی کی ہیں۔ ورنہ تالیف عبارت اور شان الفاظ کا جہاں تک تعلق ہے یہ محنت اصحاب شافعی کی ہے۔

یہ دوسری قسم کی کتابیں اسی طرح کی ہیں جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابیں مذہب حنفی کی جانب منسوب ہیں۔ ورنہ قسم اوّل کا جہاں تک تعلق ہے وہ بلانزاع واختلاف شافعی کی ہیں۔ ان میں نزاع کرنا تاریخ مسلسل کا انکار کرنا ہے۔

شافعی کا طریقۂ فکر وتالیف

جو کتابیں خود شافعی کی قلمبند کی ہوئی ہیں ان کے بارے میں رواۃ کا بیان ہے کہ بعض تو

توانہوں نے خود لکھی ہیں اور بعض املا کرائی ہیں۔ تالیف کتب کے سلسلہ میں شافعی کا معمول اور اصول کیا تھا؟ اسے ربیع نے یوں بیان کیا ہے:

"شافعی کے ورود مصر سے پہلے میں ایک مدت تک ان کی خدمت میں حاضر رہا۔ ان کی ایک سیہ فام باندی تھی۔ جب وہ کچھ لکھنا چاہتے جاریہ سے کہتے،

"اے جاریہ اٹھ اور چراغ جلا دے۔"

وہ اٹھتی اور چراغ جلا دیتی۔ پھر جو کچھ اور جب تک جی چاہتا وہ بیٹھے لکھتے رہتے۔ ہمیشہ اسی طرح کرتے۔ کام ختم کرنے کے بعد خود ہی چراغ بجھا دیتے۔

میں نے ایک مرتبہ پوچھا،

"ایسا آپ کیوں کرتے ہیں؟"

شافعی نے جواب دیا،

چراغ کی روشنی میں خیالات یکسو نہیں رہتے۔"

رات کی تاریکی میں شافعی چراغ بجھا کر زیادہ تر غور و فکر کرتے۔ ان کا خیال تھا کہ چراغ کی روشنی فکر عمیق میں حارج ہوتی ہے۔ چنانچہ چراغ بجھا دیتے۔

شافعی کا اندازِ تصنیف کیا تھا؟

تصنیف و تالیف کا کام شافعی مسجد میں بیٹھ کر بھی کیا کرتے تھے۔ حرملہ سے روایت ہے کہ:

"شافعی مسجد میں ایک ستون سے ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے۔ یہاں ان کے لیے ایک گدیلا بچھا دیا جاتا، اور تصنیف کا کام اسی پر متمکن ہو کر شروع کر دیتے۔"

تصنیف کتب کے وقت شافعی دوسروں کی کتابوں سے بھی مدد لیتے تاکہ معلوم ہوسکے کہ موضوع زیر تصنیف سے متعلق احادیث اور آثار فقہیہ کیا ہیں؟ پھر اس مواد کو وہ

پرکھتے اور اچھی طرح مطمئن ہونے کے بعد اس سے استفادہ کرتے۔ اسی سلسلہ کی ایک روایت ہے:

"شافعی مصر آئے اور یہاں چار سال تک مقیم رہے۔ اسی زمانہ میں انہوں نے بہت سی کتابیں تالیف و تصنیف کیں۔ اپنے ساتھ حجاز سے وہ کتب ابن عیینہ بھی لائے تھے۔ یہ کتابیں وہ اپنے سامنے رکھ لیتے، اور تصنیف شروع کر دیتے۔ جب وہ لکھ چکتے تو ابن ہرم اس کی نقل شروع کر دیتے۔ بویطی انہیں شافعی کا لکھا ہوا سناتے اور تمام حاضرین ابن حرم کا لکھا ہوا سنتے رہتے۔ اور اس کے بعد اس کی نقل کر لیتے۔ ربیع ان کاموں میں شافعی کے کام سے کبھی کبھی اٹھ جایا کرتے۔ جاتے وقت بتا جاتے۔ جب واپس آتے تو جو حصہ چھوٹ جاتا تو اس کی شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے[1]"

تصریحات بالا سے اندازہ ہوتا ہے کہ شافعی رضی اللہ عنہ کس طرح تصنیف کیا کرتے تھے؟ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا طریق کتابت کیا تھا۔ پھر ان کے لکھے ہوئے کو شاگرد کس طرح نقل کیا کرتے تھے؟ اور پھر سماعت کس طرح کرتے تھے؟

شافعی کبھی کبھی املا بھی کرایا کرتے تھے۔ چنانچہ "الام" کے دوران مطالعہ میں خود بخود یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کافی عبارتیں ایسی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ یہ بات شافعی نے یوں لکھائی۔ مثلاً:

۱۔ "صلح" کے باب میں ——— ربیع بن سلیمان کہتے ہیں کہ شافعی نے ہمیں املا کرایا۔

۲۔ "حوالہ" کے باب میں ——— ربیع بن سلیمان کا قول ہے کہ شافعی نے ہمیں یہ لکھایا۔

۳۔ "وکالت" کے باب میں ——— ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے املا کرایا۔

۴۔ وثیقہ جلس کے بیان میں ——— ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کراتے ہوئے

---

(۱) توالی التاسیس

ہمیں بتایا۔

۵۔ تغییر کے بیان میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے دوران املا میں ہمیں باخبر کیا۔

۶۔ "وسیمہ" کے باب میں ـــــ ربیع بن سلیمان کا قول کہ شافعی نے املا کرانے ہوئے ہمیں بتایا۔

۷۔ "نکاح" کے بیان میں ـــــ ربیع نے ہمیں بتایا کہ شافعی نے املا کرایا ہے . . . .

۸۔ "اقرار وارث" کے بیان میں ـــــ ربیع نے ہمیں خبر دی کہ شافعی نے املا کرا تے ہوئے بتایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کبھی خود لکھتے تھے۔ کبھی لکھاتے تھے۔ اور شافعی جو کچھ لکھتے یا املا کرا تے ان کے تلامیذ اسے نقل کر لیا کرتے تھے۔

"امام صاحب کے افکار و خیالات میں اگر کہیں کچھ تفاوت یا اختلاف نظر آتا ہے وہ اس لیے کہ ان کے ارشادات ـــــ جب وہ خود نہ لکھ سکے ـــــ شاگردوں نے املا کیے، یا نقل کر لیے۔ اس املا اور نقل میں ہی تفاوت یا اختلاف ہے۔ ورنہ جہاں تک امام صاحب کے نظریات، خیالات، اور معتقدات کا تعلق ہے ان میں نہ کسی طرح کا تفاوت ہے نہ اختلاف۔

جو لوگ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، یا جن کی نظر ان حقائق پر نہیں جاتی، وہ براہِ راست امام صاحب کو موردِ طعن بنانے لگتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات تحقیق کے بھی خلاف ہے اور دیانت کے بھی۔"

فقہ شافعی (۳)

کتاب "الام"

کتاب الام کی نوعیت

یہ کتاب "الام" جو شافعی سے منسوب ہے اس کی نوعیت کیا ہے ؟

کیا یہ کتاب شافعی نے خود اپنے قلم سے لکھی ؟

یا اپنے شاگردوں کو املا کرائی ؟

کیا ایسا تو نہیں ہے کہ یہ کتاب اقوال شافعی کی حکایت ہو ؟

کتاب الام بویطی کی لکھی ہوئی ہے۔

عام طور پر تو یہی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ کتاب شافعی کی ہے جسے یا انھوں نے خود لکھا ہے یا املا کرایا ہے۔ یہی بات تواتر و تسلسل کے ساتھ کتابوں میں نقل در نقل ہوتی چلی آرہی ہے اور سلف سے خلف تک بغیر کسی کے علماء اسے مانتے چلے آئے ہیں۔ کسی کو بھی اس سے اختلاف نہیں ہے۔

لیکن تصوّف کی ایک کتاب "قوت القلوب" میں جو باب "اخوت" کے متعلق ہے اس سے اس خیال عام کی نفی ہوتی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف بویطی ہیں۔ جنھوں نے یہ ربیع کے حوالہ کر دی۔ اس سلسلہ میں اصل کتاب کی عبارت یہ ہے جو ابوطالب نے "قوت القلوب" میں لکھی ہے :

"شافعی علیہ السلام نے محمد بن الحکم المصری کو اپنا بھائی بنا لیا تھا۔ جنہیں وہ بہت

پیار کرتے اور جن سے غیر معمولی محبت کرتے تھے۔ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے:
"مصر میں محمد بن الحکم کی وجہ سے میں ٹھہرا ہوا ہوں"۔
ایک مرتبہ محمد بیمار پڑے تو شافعی ان کی عیادت کے لیے گئے۔ مجھ سے قرشی نے اور ان سے ربیع نے بیان کیا کہ شافعی جب محمد کی عیادت کے لیے گئے تو یہ اشعار ان کی زبان پر تھے،

میرا حبیب بیمار پڑ گیا۔ میں اس کی عیادت کے لیے گیا۔
اس کی بیماری کی تشویش اور صدمہ نے خود مجھے بیمار ڈال دیا۔
پھر میرا حبیب میری عیادت کے لیے میرے پاس آیا۔
اور جیسے ہی میں نے اسے دیکھا فوراً تندرست ہو گیا۔

باشندگانِ مصر کو یقین کامل تھا کہ شافعی اپنا جانشین محمد ہی کو بنائیں گے اور لوگوں کو ہدایت کریں گے کہ انہی سے رجوع کیا کریں۔ یہاں تک کہ دورانِ علالت میں شافعی سے سوال کیا گیا،
"اے ابو عبداللہ! آپ کی وفات کے بعد ہم کس کے حضور میں حاضر ہوا کریں؟ کون صاحب حلقہ ہو گا؟"
سوال کرنے والوں کا خیال تھا کہ شافعی محمد کا نام لیں گے اور انہی کے بارے میں ہدایت کریں گے۔ اس موقع پر محمد شافعی کے سرہانے بیٹھے ہوئے تھے۔ شافعی نے جواب میں کہا،
"سبحان اللہ یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے؟ میرا جانشین ابو یعقوب بویطی کے سوا کون ہو سکتا ہے؟"
یہ بات محمد کو گراں گزری اور اسے انہوں نے دل میں لے لیا۔
اس گفتگو کے بعد اصحاب شافعی بویطی کی طرف راغب ہو گئے۔ حالانکہ محمد علم شافعی اور فقہ شافعی کے عامل تھے اور اسی لیے مذہب مالک انہوں نے ترک کر دیا تھا۔

بویطی زاہد اور متقی شخص تھے۔ شافعی نے انہیں دین اور مسلمین کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں کسی مداہنت سے کام نہیں لیا۔

شافعی رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد محمد بن الحکم نے مذہب شافعی ترک کر دیا اور اصحاب شافعی سے رسم وراہ چھوڑ دی۔ اور مذہب مالک پر واپس آ گئے۔ اور اپنے والد کی کتابوں کی مالک سے روایت کرنے لگے۔ اور فقہ مالک میں غیر معمولی عبور حاصل کر لیا۔ یہاں تک کہ کبار اصحاب مالک رضی اللہ عنہ میں شمار ہونے لگے۔

بویطی رحمۃ اللہ کا دل کچھ ایسا بجھا کہ وہ بویطہ میں جو مصر کا ایک مقام ہے خانہ نشین ہو گئے اور یہیں بیٹھ کر انہوں نے کتاب الام تصنیف کی جو ابب ربیع بن سلیمان کی طرف منسوب ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کے جامع بویطی ہیں۔ لیکن انہوں نے اس کا چرچا نہیں کیا۔ اور اپنی یہ محنت ربیع کے حوالہ کر دی جس میں انہوں نے کافی اضافہ کیا۔ لوگوں نے ان سے اس کی سماعت کی۔

پھر بویطی کا دور ابتلا شروع ہوا۔ وہ سلطان کے سامنے پیش کیے گئے۔ اور مسئلہ قرآن کے سلسلہ میں وہ نذر زنداں کر دیے گئے۔

ربیع کہتے ہیں کہ جیل سے بویطی مجھے خط لکھا کرتے تھے اور انعقاد مجالس پر اکسایا کرتے تھے۔ اور علم پر مواظبت کی تاکید کرتے رہتے تھے۔ اور متعلمین کے ساتھ نیک اور اچھے برتاؤ کی ہدایت کیا کرتے تھے کہ ان سے حسن سلوک کے ساتھ پیش آیا جائے۔ ان کے سوالات کا جواب خندہ پیشانی سے دیا جائے۔[1]

---

(۱) قوت القلوب، ج ۴، ص ۱۲۵

غزالی نے اپنی کتاب "الاحیاء" میں یہ نص نقل کی ہے۔ لیکن مصدر کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ قوت القلوب ان دو کتابوں میں سے دوسری ہے جن کو سامنے رکھ کر "الاحیاء" مرتب کی گئی ہے۔ پہلی کتاب قشیری کا رسالہ ہے۔ غزالی نے قوت القلوب کی مذکورہ عبارت کے مصدر کا حوالہ دیے بغیر یہ پوری عبارت نقل کر دی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ابوطالب مکّی کا الام کے بارے میں خیال

ابوطالب مکّی کی عبارت جو سطور بالا میں نقل ہوئی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی سے دوستی اور ربط ضبط کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ دین کی محبت پر غالب آجائے۔ پھر ابوطالب نے بویطی کے زہد وخمول کا ذکر کیا ہے جو نزعات تصوف کی ایک کڑی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابوطالب مکّی کے کلام سے ہم یہ نتیجہ اخذ کریں کہ ابو طالب طریق ربیع سے کتاب الام کی شافعی کی طرف نسبت میں طعن کرتے ہیں؟ اور یہ کہ ان کا طعن دوسرے کی توثیق سے مقدم ہے؟ کیونکہ علماء کا عام خیال یہی ہے کہ یہ کتاب شافعی کی ہے۔

کتب متصوفہ کی بے اصل حدیثیں

ابوطالب نے یہ قصّہ اس لیے بیان کیا ہے کہ اس سے زہد کی ترغیب اور انسانی محبت پر خدا کی الفت کا تفوق ثابت ہوتا ہے لیکن صوفی اور واعظ عام طور پر ترغیب وترہیب کے سلسلہ میں ایسے اخبار وآثار بیان کر جاتے ہیں جو ضعیف ہوتے ہیں۔ یہی حال ابوطالب کی کتاب "قوت القلوب"[1] کا

(گزشتہ صفحہ کے حاشیہ کا بقیہ) اس کے بعد بھی تقریباً وہی لکھا ہے جو قوت القلوب میں ہے:

"بویطی زہد اور ورع کے لحاظ سے محمد بن الحکم پر افضلیت رکھتے تھے۔ شافعی نے انہیں خدا اور مسلمان کے لیے نصیحت کی اور اس معاملہ میں ذرا بھی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ رضائے الٰہی کے مقابلہ میں انہوں نے رضائے خلق کی ذرا پروا نہیں کی۔ چنانچہ شافعی کی وفات کے بعد محمد اپنے والد کے مذہب (مالکی) پر واپس گئے اور امام مالک کی کتابوں کا درس دینے لگے۔ بویطی پر زہد وخمول کا اثر غالب تھا جمع وجلوس اور حلقہ بنا کر بیٹھنے سے انہیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ وقت کا بڑا حصہ عبادت میں صرف کرتے۔ کتاب الام انہی کی تصنیف ہے جو ابن ربیع بن سلیمان کے نام سے منسوب ہے۔" (الاحیاء، ج ۲، ص ۱۶۶)

(۱) کتاب "قوت القلوب" میں اس طرح کی ضعیف حدیثیں بکثرت موجود ہیں۔ تاریخ ابن کثیر ——— ج ۱۱، ص ۳۱۹ ——— میں ابوطالب اور "قوت القلوب" کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں: "حقیق کا قول ہے کہ ابوطالب ایک مرد صالح تھے۔ عبادت گزار اور شب بیدار، انہوں نے ایک کتاب "قوت القلوب" تصنیف کی تھی لیکن اس میں ایسی حدیثیں درج کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں۔"

پھر اس کتاب کو دوسرے مورخین کی کتابوں پر کس طرح ترجیح دی جاسکتی ہے؟

اور غزالی کی احیاء العلوم کا ہے۔ آخرالذکر کتاب میں بھی ضعیف حدیثیں بلکہ موضوع حدیثیں تک موجود ہیں۔ تو جب حدیث رسول اللہؐ کے ساتھ یہ حال ہے تو پھر دوسرے اخبار کے ساتھ ـــــ جن کا مرتبہ حدیث سے بہرحال کم ہے ـــــ کیا عالم ہوگا؟ جنہیں نہ کوئی دینی منزلت حاصل ہے نہ کسی طرح کا تقدس۔

اور جب کتب متصوفہ کے اخبار و احادیث کا یہ حال ہے تو پھر قصۂ بویطی و ربیع پر زیادہ ملتفت ہونے کی ضرورت نہیں۔

قرشی کی روایت ناقابل قبول ہے

اور اگر ہم ایسا کلام قبول کریں تو ضروری ہے کہ قبول کرنے سے پہلے اسے اس میزان پر اچھی طرح پرکھ لیں جو قبول اخبار کے لیے معین ہے۔

جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "الام" شافعی کی تصنیف ہے۔ وہ ایسی سند کے ساتھ دعویٰ پیش کرتے ہیں جو شافعی تک پہنچتی ہے لیکن قوت القلوب میں جو خبر ہے وہ سند سے خالی ہے یعنی کسی کی طرف اس کی نسبت نہیں ہے۔ نہ قرشی کی طرف اس کی نسبت صحیح ہے۔ کیونکہ قرشی کی سند جو ربیع تک پہنچتی ہے وہ صرف دو اشعار سے متعلق ہے لیکن آگے چل کر جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کا اس سند سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ اس کی رو سے زہد بویطی اور کتب بویطی پر ربیع کے ادعا کے راوی خود ربیع ٹھہرتے ہیں۔ حالانکہ انہوں نے نہ اس کا اعلان کیا نہ بویطی نے اخفا سے کام لیا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اپنے بارے میں اخفا سے کام لیا۔ اور بویطی نے اعلان کیا اور یہ بات کلام مدعی اور سیاق کلام دونوں سے متناقض ہے۔

لیکن اگر ہم ایک درجہ نیچے اتریں اور اس سند کو درست مان لیں تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ سند، ان اسناد کے مقابلہ میں صحیح مانی جا سکتی ہے جن کی نسبت اصح ہے اور جنہیں لوگوں نے صحیح اور درست تسلیم کر لیا ہے؟ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ قرشی کون شخص ہے کہ اس کی سند ہم بے چون و چرا تسلیم کر لیں؟ وہ ایک مجہول شخص ہے اور اس کی سند سرے سے سند کا درجہ ہی نہیں رکھتی کیونکہ کسی روایت کے قبول کرنے کی بنیاد یہ ہوا کرتی ہے کہ اس کے راوی کا حال ـــــ صدق و کذب ـــــ اچھی طرح معلوم ہو۔ لیکن اس قرشی کے بارے

ہیں تو کچھ بھی نہیں معلوم۔

لہذا یہ روایت قابل رد ہے۔ قابل قبول نہیں۔ خاص طور پر اس لیے کہ یہ ثقات کی روایات کے خلاف ہے۔ اور علماء جس پر قائم ہیں اس کے خلاف جاتی ہے۔

ربیع کو بویطی پر ترجیح ہے

ابو طالب مکی کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعی کتاب "الام" کے مصنف نہیں ہیں۔ اس کے اصلی مصنف بویطی ہیں۔ مگر ربیع نے اسے شافعی کی طرف منسوب کر کے پیش کر دیا۔ لیکن یہ بات خلاف اجماع ہے اور اہل علم کے مسلک کے بھی خلاف ہے۔ لیکن اگر اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ شافعی نے جو کچھ لکھا یا املا کرایا تھا بویطی نے اسے جمع کر کے ربیع کے حوالے کر دیا۔ ربیع نے اس میں اضافے کیے اور مشہور کر دیا کہ یہ ان کے روایات کا مجموعہ ہے۔ تصنیف سے مراد جمع و ترتیب ہے تو پہلی روایت کے مقابلہ میں یہ روایت حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جو چیزیں ایسی ہیں جو اس کی تردید کرتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اقامت مصر کی ساری مدت میں ربیع شافعی کے دامن سے وابستہ رہے اور اگر وہ شافعی کے کسی کام سے حلقۂ درس سے باہر رہنے پر مجبور ہوتے تو واپس آکر فوت دروس کی پھر سے شافعی کے سامنے قرأت کر لیتے۔ اس صورت میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ بویطی کے پاس شافعی کی وہ چیزیں تھیں جن سے ربیع محروم تھے۔ بلاشبہ فقہ میں بویطی کا مقام ربیع سے اونچا ہے۔ لیکن سوال نسخ اور روایت کا ہے نہ کہ علم و درایت کا۔

دوسری یہ کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتب شافعی کے راوی ربیع ہیں۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے دور و دراز مقامات کے سفر کیے۔ وہ ایک ثقہ آدمی تھے۔ کذب کی ان کی طرف کبھی نسبت نہیں کی گئی۔ علماء حدیث نے ان پر کبھی طعن نہیں کیا بلکہ ان کی روایت ہمیشہ قبول کی۔ البتہ یہ بات کذب قرار دی جا سکتی ہے کہ کتب شافعی کسی دوسرے سے کہ انہوں نے نقل کر لی ہوں اور انہیں اپنی ذات سے منسوب کر دیا ہو۔ بعض متقدمین کا بھی خیال یہی ہے۔ چنانچہ:

"ابو الحسین الرازی لکھتے ہیں کہ میں نے علی بن محمد، بن ابی حسان الزیادی سے

حمص میں سنا کہ ابو یزید القراطیسی کہا کرتے تھے کہ شافعی سے ربیع بن سلیمان کی سماعت ثابت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بویطی کے انتقال کے بعد انہوں نے آل بویطی سے شافعی کی اکثر کتابیں حاصل کر لیں۔ ابو حسین الرازی کہتے ہیں ابو یزید کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہے کیونکہ خود بویطی کا قول ہے کہ ربیع میرے مقابلہ میں شافعی سے زیادہ بہرہ ور ہوئے ہیں۔ ابو زرعہ الرازی نے شافعی کی تمام کتابوں کی ربیع بن سلیمان سے سماعت کی ہے۔ اور یہ واقعہ ربیع کی موت سے چار سال پہلے کا ہے"۔[1]

ربیع کی وضع احتیاط

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ربیع نے شافعی سے ان کی تمام اہم کتابوں کی سماعت کی تھی۔ یاقوت نے اپنی معجم میں ان چند کتابوں کی فہرست دی ہے جن کی سماعت ربیع نے شافعی سے نہیں کی تھی۔ ان میں الام کا کہیں نام نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ربیع شافعی سے نقل و روایت میں حد درجہ احتیاط ملحوظ رکھتے تھے۔ اگر کہیں شافعی کی عبارت میں نقل کی کوئی غلطی نظر آتی ہے تو اسے بھی وہ صاف کر دیتے ہیں۔ جو قول انہوں نے شافعی سے نہیں سنا اس کے بارے میں صاف طور پر کہہ دیتے ہیں:

"یہ بات میں نے شافعی سے نہیں سنی۔"

کبھی کبھی وہ ایسا بھی کرتے ہیں کہ بعض اقوال شافعی کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ:

"اس مسئلہ میں شافعی کا قول آخر جو میں نے سنا ہے یہ ہے جسے انہوں نے مدوّن نہیں کیا تھا۔"

کبھی وہ یوں کہہ دیتے ہیں کہ:

شافعی نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا۔"

---

(۱) تہذیب التہذیب لابن حجر۔

اور ہم ابن حجر کے حوالہ سے پہلے یہ بات بتا چکے ہیں کہ تدوین کتب کے بعد شافعی نے اپنے بعض اقوال سے رجوع کر لیا تھا۔ لیکن وہ مدوّن کے مدوّن رہ گئے کیونکہ رجوع تدوین کے بعد عمل میں آیا تھا۔ چونکہ ربیع نے کتب مدوّنہ کی سماعت شافعی سے کی تھی اور ان کے رجوع اقوال سے بھی واقف تھے۔ لہذا بتا دیا کرتے تھے کہ اس قول سے بعد میں شافعی نے رجوع کر لیا تھا یا یہ کہ اس مسئلہ میں ان کا آخری قول یہ تھا۔

کتاب الام، شافعی ہی کی ہے

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود "الام" کا پڑھنے والا، اگر ذوق ادب سے محروم نہیں ہے تو اس کی بلیغ عبارت دیکھ کر کہہ اٹھے گا کہ یہ بیان دل نشین، یہ فصیح و بلیغ عبارت شافعی کے سوا کسی کی نہیں ہو سکتی۔

اس کے علاوہ الام کی عبارتوں کا اگر ان کتابوں سے موازنہ کیا جائے جو اجماعی طور پر شافعی کی ہیں تو معلوم ہوگا کہ ان کا اور الام کا اسلوب تحریر اور انداز نگارش بالکل یکساں ہے اور وہ معمولی سا اختلاف جو کہیں کہیں قوتِ بیان کے سلسلہ میں نظر آتا ہے وہ اختلاف موضوع کے سبب ہے۔ دوسرے یہ کہ صاحب قلم اصحاب کے طرز نگارش میں قوت و ضعف کے لحاظ سے اختلاف اسلوب ہوا ہی کرتا ہے۔ اگرچہ روح واحد ہوتی ہے۔ اور یہ اختلافِ اسلوب مبنی ہوتا ہے لکھنے والے کی ذہنی کیفیت ـــــ راحت و تعب، قوت و ضعف اور صحت و علالت ـــــ پر۔

بہر حال یہ بات شک و شبہ سے بالا ہے کہ ربیع ہی شافعی کی کتب جدیدہ کے راوی ہیں۔

فقہ شافعی (۴)

المجموعۃ الفقہیہ

ایک اہم علمی بحث

یہ مجموعہ فقہیہ جو مصر سے شائع ہوا ہے فقہ شافعی کا حامل ہے۔ اس کے حاشیہ پر شافعی کے شاگرد رشید مزنی کی "مختصر" ہے۔ کیا کتاب الام اور یہ مجموعہ فقہیہ ایک ہی ہیں؟

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حاشیہ پر جو عبارت ہے اس کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ وہ "الام" ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں وہ ہے بھی نہیں کیونکہ اس میں مسند شافعی بھی ہے یعنی شافعی کی روایت کردہ مختلف حدیثیں۔ اور اندرون کتاب میں جو کچھ ہے وہ بھی "الام" نہیں ہے کیونکہ اس میں "الرسالۃ الجدیدہ" بھی شامل ہے۔ سوا اس صورت کے کہ ہم یہ مان لیں جو کچھ ربیع نے روایت کیا ہے وہ "الام" ہی سے ہے۔ جیسا کہ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ جو کچھ ربیع نے روایت کیا ہے وہ "مبسوط" ہے۔ گویا "المبسوط" اور "الام" دو مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ربیع نے شافعی سے مصر میں جو کچھ روایت کیا اس سے "الرسالۃ الجدیدہ" معرض وجود میں آیا لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ "الرسالۃ الجدیدہ" "الام" سے بالکل جداگانہ چیز ہے۔ کیونکہ "الرسالہ" کا موضوع اصول فقہ ہے اور الام کا صرف فقہ اور شافعی نے "الرسالہ" کا جو خاص نام رکھا تھا وہ "الکتاب" تھا۔

کتاب الام کس کی تصنیف ہے؟

بہرحال "الرسالہ" کی حیثیت کچھ بھی ہو کتاب الام کا مصحح اسے کتاب الام کا حصہ نہیں تسلیم کرتا۔ اس لیے کہ جن نسخوں سے یہ نسخۂ مطبوعہ نقل کیا گیا ہے اس میں بھی اس بات کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ مصحح کا کہنا ہے کہ اندرونِ کتاب جو مواد ہے اس میں وہ اضافے بھی ہیں جو الام کے علاوہ دوسری کتابوں سے میں نے حاصل کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

"الام کے کئی نسخے ہمارے پیش نظر ہیں۔ ان میں بعض اجزا تو اتنے پرانے ہیں کہ ابن نقیب کے نقل کیے ہوئے ہیں جو سراج الدین البلقینی کے لکھے ہوئے نسخہ سے منقول ہیں۔ میں نے جو اضافے کیے ہیں وہ منفرد حیثیت رکھتے ہیں اور جو امام شافعی کے بعض مؤلفات مثلاً کتاب اختلاف الحدیث، وکتاب اختلاف مالک وغیرہ سے لیے گئے ہیں۔ ان اضافوں میں بعض جگہ مکررات بھی ملیں گے لیکن وہ بھی فوائد سے خالی نہیں ہیں جن سے امام رحمۃ اللہ کے فروع و توجیہات کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ان زیادات کو اس مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر جہاں تک ممکن ہو سکا درج کر دیا ہے ورنہ ان زیادات کو الام کی عبارت سے منفصل کر کے اندرونِ کتاب میں درج کیا ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ اندرون کتاب میں جو مواد ہے وہ سارا کا سارا "الام" سے نہیں لیا گیا ہے بلکہ "الام" ان زیادات سے الگ اور جدا ہے۔ اور اس انفصال کی حسب موقع نشاندہی بھی کر دی گئی ہے۔ یہ زیادات درحقیقت وہ تعلیقات ہیں جو سراج البلقینی نے کتب شافعی سے اقتباس کی ہیں۔

لہٰذا اس مجموعہ میں الام ممتاز اور جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔

"الرسالۃ الجدیدۃ" اور "الام"

لیکن اس نسخہ میں کئی مقامات پر اس طرح کی عبارتیں ملتی ہیں:

• ——میں نے شافعی سے اس مسئلہ میں یہ پوچھا اور انھوں نے جو جواب دیا وہ یہ تھا....

• ــــ شافعی سے یہ سوال کیا گیا اور انہوں نے اس کا یہ جواب دیا . . . . . .
• ــــ شافعی نے املاکراتے ہوئے ہمیں یہ بات اس طرح بتائی . . . . .
• ــــ شافعی نے ہمیں یہ عبارت املاکرائی ۔
• ــــ ربیع بن سلیمان نے ہم سے کہا کہ میں نے شافعی سے یہ کہا . . . . . پھر ان کے بعض ایسے اقوال کا ذکر ہے جن سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ یا دوسرے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے جو بعض احوال میں انہوں نے ارشاد فرمائے تھے۔

پس اگر "الرسالہ" کا اور "الام" کا موازنہ کیا جائے تو الرسالہ کو ایسی تمام باتوں سے ہم خالی پائیں گے۔ سوا اس کے کہ سند پوری موجود ہے۔

تین خاص مفروضات

پس اگر یہ مان لیا جائے کہ "الام" میں یہ تمام زیادات بھی شامل ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا شافعی نے اس کتاب کو لکھا یا املاکرایا اور تبویب کی ؟ اور اسی سے اس ترتیب و تبویب کے ساتھ یہ نقل ہوئی ؟

اس مسئلہ کے سلسلہ میں تین مفروضات ہیں :

• ــــ ایک تو یہ کہ شافعی نے خود ہی یہ کتاب لکھی یا املاکرائی اور جو سوالات ان سے کیے جاتے تھے، ان کی تدوین ان کی حسب ہدایت کر لی جاتی تھی۔ پھر جو ان کا جواب ہوتا تھا اسے املاکرا دیتے تھے۔ اور سوال جواب کی صورت میں ہر تدوین شدہ چیز انہیں پڑھ کر سنا دی جاتی تھی۔ اس صورت میں اس کتاب کی تالیف یا تصنیف کا انتساب شافعی کی طرف کسی وجہ سے بھی مانع نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان کی زندگی ہی میں یہ کتاب ان کے نام سے موسوم ہو گئی تھی۔ اور جن بعض اقوال سے بعد میں انہوں نے رجوع کر لیا تھا، ربیع نے اپنی تعلیق میں ان کا ذکر کر دیا ہے۔
• ــــ دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ شافعی نے مسائل مختلفہ اپنے قلم سے خود مدوّن کیے۔ بعض کی عبارت املاکرائی۔ پھر ان کے انتقال کے بعد ربیع نے شافعی کی لکھی ہوئی اور املاکرائی ہوئی عبارتیں جمع کر لیں اور اس مجموعۂ واحدہ کو "الام" کا نام دیا۔ اس

مجموعہ میں جو انہوں نے خود سنا تھا وہ اور جو خود نہیں سنا تھا، کسی اور نے سنا تھا، وہ مدوّن کر لیا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ اشارہ بھی کرتے چلے گئے کہ فلاں قول بہ گوش خود میرا سنا ہوا نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب پڑھنے سے خود ہی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اس مفروضہ اور پہلے مفروضہ میں یہ بات مشترک ہے کہ کتاب الام میں جو کچھ ہے وہ شافعی کا مدوّن کیا ہوا یا املا کرایا ہوا ہے۔ البتہ دونوں مفروضوں میں جہاں تک جمع و تبویب اور ترتیب کا تعلق ہے اختلاف ہے۔ چنانچہ پہلے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ شافعی کا ہے۔ اور دوسرے مفروضہ کی صورت میں سارا کارنامہ ربیع کا ہے۔

• ــــ تیسرا مفروضہ یہ ہے کہ کتاب الام شافعی کی تالیف نہیں ہے۔ بلکہ یہ ان کے اقوال مدوّنہ کا مجموعہ ہے۔ خواہ خود قلمبند کیے ہوں یا املا کرائے ہوں۔ نیز اس میں وہ آرار بھی شامل ہیں جو ان مسائل علمیہ سے متعلق ہیں جنہیں ان کے شاگردوں نے ان سے سنا یا روایت کی۔

جمع و تبویب کا یہ کام شافعی کی وفات کے بعد ہوا۔ لہذا شافعی کی طرف اس کی نسبت ویسی ہی ہے جیسی کتب امام محمد کی فقہائے عراق کی طرف۔ اس لیے کہ ان کتابوں میں فقہائے عراق کے اقوال کی حکایت بیان کی گئی ہے یہ کتب ان کی تالیف کردہ نہیں ہیں۔

ان تمام امور کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ آخری مجموعہ از روئے اجماع علمار مردود قرار پاتا ہے۔ کیونکہ وہ اس پر متفق ہیں کہ الام کی نسبت شافعی کی طرف بالکل صحیح اور درست ہے۔

اب اس کے بعد وہ عبارات سامنے آتی ہیں جن کی وجہ سے اس کتاب کی شافعی کی طرف نسبت مشکوک قرار پاتی ہے۔ اخبرنا الربیع بن سلیمان۔ قال اخبرنا الشافعی من ادذلیں اس طرح کے جملوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر یہ عبارت شافعی کی وفات

کے بعد بھی لکھی گئی ہے تو بھی اس کا ماخذ یا ان کی کوئی نص ہے۔ یا کوئی تحریر یا املا کرائی ہوئی عبارت۔

آخری چیز ہے اسلوب شافعی۔

اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ساری کتاب ایک ہی انداز سے لکھی گئی ہے۔ الفاظ کا حسن و جمال، اختصار و ایجاز، عمق معنی و احکام، سب اس امر کے غماز ہیں کہ بلاشبہ یہ اسلوب صرف شافعی ہی کا ہو سکتا ہے۔ تحریری اعتبار سے بھی اور تعبیری لحاظ سے بھی۔ چنانچہ جزم و یقین کے ساتھ یہ بات کی جا سکتی ہے کہ الام کی عبارت شافعی ہی کی ہے۔ خواہ انہوں نے خود لکھی ہو یا املا کرائی ہو۔

باقی رہے پہلے دونوں مفروضے؛

تو ہمارے سامنے کوئی ایسی شہادت یا ایسا مواد نہیں ہے جس کے پیش نظر ہر دو میں سے کسی ایک کو ہم ترجیح دے سکیں۔ اگرچہ ہمارا رجحان دوسرے مفروضہ کی طرف زیادہ ہے۔

بہر حال دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت بھی تسلیم کی جائے اور کسی مفروضہ کو بھی درست اور بجا مانا جائے، اصل بات یہ ہے کہ یہ کتاب ساری کی ساری شافعی ہی کی ہے۔ کسی شخص نے بھی اس میں کسی طرح کی زیادتی نہیں کی ہے۔ باقی رہے ربیع کے تعلیقات و تنبیہات تو ان سے شافعی کی طرف اس کتاب کی نسبت اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ اس کی نفی کسی طور سے بھی نہیں ہوتی۔

بغیر کسی نزاع کے علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کتاب الام میں جو آراء درج ہیں وہ شافعی کے ہیں اور مذہب شافعی میں اس کتاب کو حجت اولیٰ کی حیثیت حاصل ہے۔

"یوں تو امام صاحب نے بہت کچھ لکھا ہے، کتابوں کی صورت میں بھی، اور رسالوں کی صورت میں بھی، اور جو کچھ بھی تحریر فرمایا، وہ اپنی افادیت، اہمیت اور بلوغ فکر و نظر کے اعتبار سے اتنا گراں مایہ ہے کہ اسے فقہ کا کوئی طالب خواہ وہ کسی مکتب فکر سے تعلق رکھتا ہو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ بلکہ ایک اہم مصدر کی حیثیت سے مجبور ہے کہ اس سے فائدہ اٹھائے۔ اور اسے سامنے رکھ کر اپنے افکار و خیالات کے لیے وہ غذا فراہم کرے جو ذہن و دماغ میں بالیدگی اور ابھار پیدا کرتی ہے۔

لیکن ان سب تحریروں میں سے انتہا اہم، بے انتہا معرکہ آراء، اور بے انتہا نفع بخش چیز ان کی کتاب "الام" ہے۔ بغیر اسے پیش نظر رکھے امام صاحب کی فقہ، ان کے مجتہدات، ان کے افکار و خیالات، اور معتقدات نیز اصول و اساس فقہ پر گفتگو نہیں کی جا سکتی۔ اور اگر کی جائے گی نا مکمل ہو گی۔"

فقہ شافعی (۵)

فقہ شافعی کی دراست

اصولِ تخریج

اس باب میں ہم فقہ شافعی کا مطالعہ کریں گے۔ اس مطالعہ سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ معلوم کریں اس فقہ میں اصول استنباط کیا ہیں؟ ان اصولوں کا فروع سے کیا رابطہ ہے؟

بلاشبہ یہ باب مختلف گوشوں کا حامل ہے۔ اتنا وسیع ہے کہ یہ فصل اس کے لیے کافی نہیں ہو سکتی۔ لیکن پھر بھی بحث و گفتگو سے یہ اندازہ ہو ہی جائے گا کہ اس مذہب کا اصول تخریج کیا ہے؟ اس کے قواعد کیا ہیں؟ اور صاحب مذہب کا منہاج کیا ہے؟

ایک اہم تنبیہہ

قبل اس کے کہ ہم آگے بڑھیں، ایک تنبیہہ ضروری سمجھتے ہیں وہ یہ کہ شافعی سے ان کے اصحاب نے ایک ہی مسئلہ کے سلسلہ میں کئی کئی اقوال نقل کیے ہیں۔ ظاہر ہے ان اقوال میں جو قول قائم رہا ہوگا وہ ایک ہی ہوگا باقی سے انہوں نے رجوع کر لیا ہوگا۔ یہ بات کہیں ثابت ہے کہیں ثابت نہیں ہے۔ آخری صورت میں شافعی کے دو قول پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔ کتاب الام میں جو دراصل فقہ شافعی ہے دونوں اقوال کی نسبت ان کی طرف ہے۔ اور گویا یہ دونوں ثابت ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ آخری ادوار اجتہاد میں جس چیز پہ وہ قائم تھے اور جس چیز پر ان کا اجتہاد منتہی ہوا وہ یہی "الام" ہے۔ چنانچہ بعض مسائل میں ان کے متعدد اقوال ہیں۔ "الام" میں ایک قول کی نشان دہی کی گئی ہے۔ ربیع نے اپنی تعلیق میں دوسرے قول کی طرف متنبہہ کیا ہے۔ یا "الام"

ہیں دو اقوال کی نسبت شافعی کی طرف کی گئی ہے اور ربیع نے اپنی تعلیق میں تیسرے قول کی طرف متوجہ کیا ہے۔ ذیل میں اس طرح کی چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں:

——۱۔ لزوم بیع کے بیان میں ہمیں یہ عبارت نظر آتی ہے:

"اس صورت میں فریقین میں سے ہر دو پر بیع لازم ہو جائے گی۔ اب اس بیع کا رد، صرف خیار کی صورت میں، یا کسی عیب کی صورت میں، یا خیار رویت کی صورت میں، یا پہلے سے کی گئی کسی شرط کی صورت میں ہو سکتا ہے۔"

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی خیار رویت کو معتبر قرار دیتے ہیں لیکن اس کے معاً بعد دوسری نص ملتی ہے جو یہ ہے:

"ربیع کا قول ہے کہ شافعی نے خیار رویت سے رجوع کر لیا تھا۔"

——۲۔ اسی طرح بیع صرف کا معاملہ ہے۔ شافعی کے نزدیک ایسی تلوار کی بیع جائز ہے جس میں سونا اور چاندی آمیز ہو۔ یا اتنی چاندی ہو جو سونے کی قیمت کے برابر ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں:

"اگر تلوار میں اتنا سونا لگا ہوا ہو جو چاندی کی قیمت کے برابر ہو، یا اس میں سونا اور چاندی تو ہو، اسے سونے اور چاندی کے بدلے میں نہیں خریدا جا سکتا بلکہ عرضاً خریدنا ہو گا۔"

یہ تھی اس بارے میں شافعی کی نص، لیکن آگے چل کر یہ عبارت ہے:

"ربیع کا قول ہے کہ شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کا خریدنا جائز نہیں ہے جس میں چاندی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جو سونے سے مشابہ ہو۔ مثلاً ورق طلا۔ کیونکہ خریدنے والا نہیں جانتا کہ اس میں بیع صرف کا کتنا حصہ ہے؟"[1]

——۳۔ اسی طرح ایسے شخص کے لیے وجوب زکات کا معاملہ ہے جس پر اتنا ہی قرض ہو جتنا اس کے پاس مال ہے۔ الام کی نص یہ ہے:

"اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اور اتنا ہی اس پر قرض بھی ہے تو اس پر

---

(۱) الام، ج ۲، ص ۲۹

زکات واجب نہیں ہے۔"

لیکن اس کے معاً بعد یہ عبارت نظر کے سامنے آتی ہے:

" ربیع کہتے ہیں اس باب میں شافعی کا آخری قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم ہیں، اور اتنی ہی رقم کا وہ مقروض بھی ہے تو اس پر زکات واجب ہے۔ ربیع کہتے ہیں جو کچھ اس کے پاس ہے یہ اس کا مال ہے۔ اگر یہ تلف ہو جائے تو بھی اسی کا ہے۔ اگر وہ چاہے تو مقروض ہونے کے باوجود جسے چاہے بخش سکتا ہے۔ صدقہ کر سکتا ہے تو جب تمام صورتوں میں یہ مال اس کا ہے تو اسے زکات دینی ہی پڑے گی، جیسا کہ خدائے سبحانہٗ تعالیٰ فرماتا ہے:

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ۔

یعنی اے نبی ان لوگوں کے مال سے زکات وصول کرو۔"[1]

۴۔ اب غصب کے معاملہ کو لیجیے۔

شافعی کہتے ہیں اگر کوئی شخص کھانے پینے کی چیز غصب کرلے اور پھر اس میں سے اس شخص کو بھی کھلائے جس کا یہ سامانِ طعام اس نے غصب کیا ہے، اور جو شخص لاعلمی کی حالت میں کھالے کہ دراصل یہ کھانا اسی کا ہے، تو غاصب پر ضمان (ہرجانہ) ثابت ہے۔ اور اگر اسے یہ معلوم ہو کہ یہ میرا ہے، پھر بھی کھالے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

کتاب الام کی نص یہ ہے:

" اگر کسی شخص نے کسی کا طعام غصب کر لیا اور پھر اس میں سے اسے کھلایا بھی اور مغصوب اس حقیقت سے لاعلم ہے تو غاصب پر ضمان واجب ہے۔ اور اگر مغصوب کے علم میں یہ بات ہے کہ یہ کھانا جو میں کھا رہا ہوں میرا ہی ہے۔ تو پھر غاصب پر ضمان نہیں ہے۔"

لیکن آگے چل کر اس سلسلہ میں ربیع کہتے ہیں،

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۱۳۱

"شافعی کا آخری قول اس باب میں یہ ہے کہ اگر مغصوب نے کھالیا، خواہ اس سے لاعلم ہو کہ یہ کھانا دراصل اسی کا تھا، یا واقف ہو، تو اس کی چیز اس تک پہنچ گئی اور اب غاصب پر کوئی ضمان نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے کہ اس نے اس میں کسی طرح کا نقص پیدا کر دیا ہو۔ ایسی صورت میں اسی تناسب سے اسے ہرجانہ دینا پڑے گا۔"(۱)

۵۔ الام میں وارد ہوا ہے کہ اگر شوہر بیوی سے اپنا نسب غلط بیان کرے اور وہ اس کا بیان صحیح تسلیم کر کے شادی کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ شوہر نے اپنا نسب بیان کرنے میں غلط گوئی سے کام لیا تھا، تو خواہ شوہر کا نسب اس کے بیان کردہ نسب سے کمتر ہو یا برتر، ہر صورت میں وہ مستحق تعزیر ہو گا۔

اس مسئلہ میں شافعی کے دو قول ہیں اور دونوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی گئی ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ عورت (بیوی) کو خیار کا حق حاصل ہے۔ اگر وہ چاہے تو نکاح قائم رکھے، نہ چاہے نہ باقی رکھے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں نکاح باطل قرار دیا جائے گا۔

الام کی نص یہ ہے:

"شوہر نے بیوی سے اپنا ایک نسب بتایا، بعد میں اسے معلوم ہوا کہ شوہر نے اپنا جو نسب بتایا تھا وہ صحیح نہ تھا، تو اب یہ ثابت شدہ نسب خواہ بیان کردہ نسب سے کمتر ہو یا برتر، اس صورت میں شافعی کے دو قول ہیں،

پہلا قول یہ ہے کہ عورت کو حق خیار حاصل ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے جس شخص سے نکاح کیا تھا وہ تو بدستور موجود ہے فرق جو کچھ پڑا ہے وہ یہ ہے کہ ایک ایسی بات معلوم ہوئی جس کا تعلق اس کے وجود سے

---

(۱) الام، ج ۳، ص ۲۲۷

نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس شخص سے نکاح پر رضامندی ظاہر کی تھی یہ وہ شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے جس سے شادی پر اس نے رضامندی کا اظہار نہیں کیا تھا۔ مثلاً یوں سمجھنا چاہیے کہ عورت نے کہا:

"میں اجازت دیتی ہوں کہ میرا نکاح عبداللہ بن محمد بن فلاں سے کر دیا جائے۔"

لیکن جس شخص سے نکاح کیا گیا وہ عبداللہ بن محمد بن غیر فلاں ہے۔ اس صورت میں اس کا نکاح اس شخص سے ہو گیا جس کی اس نے اجازت اور رضامندی نہیں دی تھی۔"[1]

نقصِ اجتہاد

مذکورۂ بالا سطور میں المجموعۃ الفقہیہ سے لے کر چند مثالیں شافعی کے اقوال مختلفہ کی پیش کی ہیں۔

ان مثالوں سے بعض لوگ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مسئلہ واحد میں اضطراب قول، نقص اجتہاد کی دلیل ہے۔ اور عدم جزم، نقص علم کی دلیل ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ تعارض رقبہ اور تصادم ادلّہ ہرگز نقص کی دلیل نہیں ہے، بلکہ کمال عقل کی دلیل ہے۔ کمال قصد کی دلیل ہے۔

امام صاحب کے اقوالِ مختلفہ

امام فخرالدین رازی نے اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں اقوال شافعی کے اختلاف و تعدّد سے متعلق ایک مستقل باب قائم کیا ہے جس میں ان اقوال شافعی سے بحث کی ہے جو ان کی طرف منسوب ہیں۔ عام اس سے کہ وہ ان کی زبان پر جاری ہوتے ہوں یا ان کے قلم سے نکلے ہوں، یا شافعیہ نے یہ اقوال مذہب شافعی کی طرف منسوب کیے ہوں۔

رازی نے اپنے قائم کردہ باب میں ان اقوال مختلفہ و متعددہ کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان اقسامِ پنج گانہ کو الگ الگ زیر نظر رکھنا چاہیے۔

---

(۱) الام، ج ۵، ص ۴۷

۔۔۔ ۱ - وہ مسائل جن میں شافعی کے دو قول نقل و تخریج کے طور پر ذکر ہوئے ہیں جن کی صورت یہ ہے کہ شافعی نے دو متشابہ مسئلوں کو دو بابوں میں ذکر کیا ہے - پھر ان دونوں کا جواب دیتے ہوئے ایک کی نفی کر دی ہے اور دوسرے کا اثبات، اور اصحاب نقل نے ہر دو مسائل کا جواب دوسرے کے ساتھ ذکر کر دیا ہے۔ اور کہہ دیا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے دو قول ہیں جو نقل و تخریج سے ثابت ہیں۔ لیکن درحقیقت یہ بات شافعی کی طرف سے نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کی ذمہ داری اصحاب شافعی پر عائد ہوتی ہے۔ اور ان اصحاب میں سے محققین نے اپنے موقع پر ہر دو اقوال بیان کرنے کی زحمت نہیں گوارا فرمائی ہے۔

۔۔۔ ۲ - یہ بھی ممکن ہے کہ جہاں شافعی کے دو قول پائے جائیں ان میں ایک قدیم ہو جسے انہوں نے بغداد کے دوران قیام میں لکھا ہو گا۔ دوسرا جو جدید ہو گا وہ مصر کے عہد تصنیف سے تعلق رکھتا ہو گا۔ اس طرح جدید ناسخ اور قدیم منسوخ قول قرار پائے گا۔

بیہقی کا قول ہے کہ میں نے زکریا بن یحییٰ الساجی کی کتاب میں اسناد کے ساتھ بویطی کا یہ قول دیکھا ہے کہ میں نے شافعی کو کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص میری کسی بغدادی کتاب سے روایت کرتا ہے اسے میں درست نہیں سمجھتا۔

رازی کے نزدیک شافعی کا یہ قول بالکل بجا اور درست ہے اور مبنی بر حق ہے۔ استدلال میں وہ کہتے ہیں کہ مجتہد کی شان یہی ہے کہ جب حق اس پر ظاہر ہو جائے تو اپنی رائے سے رجوع کر لے۔ چنانچہ صحابہؓ تک کا یہی معمول تھا۔ حضرت علی کا قول ہے کہ:

" میری اور عمر کی رائے یہ تھی کہ امہات اولاد کی بیع ناجائز ہے لیکن اب میں ان کی بیع کو درست قرار دیتا ہوں۔"

ابن عباس کے نزدیک صرف نسیہ ہی میں ربا (سود) ہوتا ہے۔ فضل میں نہیں۔ لیکن بعد میں اس قول سے انہوں نے رجوع کر لیا۔ اور فضل میں بھی ربا کو ماننے لگے۔

عمرؓ بن الخطاب نے آداب قضا سے متعلق جو خط عبداللہ بن قیس کو لکھا تھا اس میں تحریر فرمایا تھا:

" کل تم نے کوئی فیصلہ کیا ہو، پھر عقل و ہدایت کی روشنی میں اس سے رجوع کر کے حق کی

طرف آجاؤ تو اس میں کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ رجوع الی الحق تمادی فی الباطل سے کہیں بہتر ہے "

اسی طرح حضرت عمرؓ جد کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو حصہ نہیں دلاتے تھے۔ پھر حضرت علی کے قول پر انہوں نے رجوع کر لیا۔ اور انہیں بھی حصہ دلانے لگے۔

۳۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنی کتب جدیدہ میں شافعی نے دو قول دئے ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کو اصح اور احسن قرار دیا ہو۔ یا ان ہر دو اقوال میں سے ایک پر ترجیح کی ہو اور دوسرے پر نہ کی ہو۔ یا ایک کے لیے دلیل دی ہو اور دوسرے کے لیے نہ دی ہو۔

ہر دو اقوال میں سے ایک کے اختیار سے متعلق رازی نے جو کچھ لکھا تھا وہ میں نے اوپر درج کر دیا ہے۔ لیکن میری رائے ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ اپنے دو قولوں میں سے کسی ایک کی جانب شافعی میل رکھتے ہوں۔ لیکن اس کے اختیار کرنے میں تورط سے کام نہ لیتے ہوں، یا اسے لازمی طور پر ترجیح نہ دیتے ہوں، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک توضیح کا محتاج ہو اور توضیح کا کام انہوں نے تفریع سے لیا ہو۔

۴۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شافعی نے اپنے ہر دو اقوال کے اطراف نفی و اثبات بیان کر دیے ہوں اور پھر توقف اختیار کر لیا ہو۔ اس قسم کے بارے میں رازی کہتے ہیں،

"اصحاب شافعی کا بیان ہے کہ شافعی کے اس طرح کے اقوال سترہ مسئلوں سے زیادہ میں نہیں پائے جاتے، اور ایسے موقعوں پر انہوں نے جو توقف اختیار کیا ہے وہ ان کی غایت دیانت اور ورع کی دلیل ہے۔ استاذ ابو المنصور بغدادی کا قول ہے:

"شافعی (رحمکم بدہن) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑے نہیں تھے۔ ایک مرتبہ جب آں حضرتؐ سے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی پر بدچلنی کی تہمت لگائی ہو، سوال کیا گیا تو آپؐ نے توقف فرمایا۔ یہاں تک کہ آیۂ لعان نازل ہوئی۔ چنانچہ روایت ہے کہ اَلْمُؤْمِنُ وقّاف وَالمنافق وثّاب یعنی ایسے احتیاطی مواقع پر مومن تو تامل اور توقف سے کام لیتا ہے اور منافق توقف نہیں کرتا دوڑنے لگتا ہے۔

رازی کے نزدیک ہر دو اقوال میں سے کسی ایک کی دلیل کا ذکر کر دینا، اسے اختیار کر لینے کی دلیل ہے حالانکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس قول کی دلیل انہوں نے نہیں دی، اس کی دلیل اتنی ظاہر

اور اس میں قیاس اتنا واضح ہو کہ دلیل ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ محسوس کی۔

۵۔ کسی ایک مسئلہ میں اگر شافعی کے دو قول ہیں تو ان میں ایک قیاس پر مبنی ہے، دوسرا خبر اور سنّت پر، جو قول سنّت اور حدیث پر مبنی ہے وہی مختار ہے۔

لیکن میرے نزدیک رازی کی یہ توجیہہ درست نہیں ہے اس لیے کہ شافعی کے نزدیک شریعت میں قیاس آخری دلیل ہے۔ پھر کتاب و سنّت سے موضع نص کے پہلو بہ پہلو وہ اسے کس طرح ذکر کر سکتے ہیں؟ البتہ اس سے یہ مقصود ضرور ہو سکتا ہے کہ جوارِ قیاس میں سنت کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ قیاسی قول کو قطعاً ترک کر دینا چاہیے۔

سطورِ بالا میں رازی کے جو خیالات پیش کیے گئے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ دوسرے متعصب شافعیہ کی طرح رازی بھی یہ خیال رکھتے ہیں کہ کثرتِ آراء شافعی کی شان کے خلاف ہے۔ لہٰذا بڑے جوش و خروش سے وہ مدافعت کا فریضہ انجام دیتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان مسائل کی تعداد کم سے کم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن میں شافعی کے متعدد اقوال موجود ہیں۔ کیونکہ کثرتِ آراء ان کے نزدیک ایک طرح کی منقصت ہے اور عدمِ وصول الی الحق کی دلیل ہے اور گویا نقص علم کی دلیل بھی ہے۔ حالانکہ یہ زعم، زعمِ باطل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ علم کی شان ہی یہ ہے کہ عالم ہر گوشہ کو ٹٹولے۔ چنانچہ جو تلاش دلیل پر مبنی ہو، وہ علم ہے۔ اور جو یقین دلیل پر مبنی نہ ہو وہ جہل ہے۔

تلاشِ حق

امام شافعی کی سیرت اور حیاتِ علمیہ پر گزشتہ صفحات میں کافی روشنی ڈالی جا چکی ہے اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو یقیناً یہ رائے قائم کرنا پڑے گی کہ اگر کسی ایک مسئلہ میں شافعی کے اقوال مختلفہ اور آراء متعددہ موجود ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقاد کی رو سے شریعت میں حق کی تلاش برابر جاری رکھتے تھے اور ایک طالب صادق ہرگز جمودِ فکر کا شکار نہیں ہو سکتا۔ ان کا مقصد معیّن تھا یعنی اللہ کے لیے طلبِ علم۔ اسی چیز نے انہیں خود اپنا نقاد بنا دیا تھا۔ وہ اپنے افکار و آراء کو برابر پرکھتے رہتے تھے۔ اور ان سب

باتوں سے بالا یہ بات ہے کہ شافعی فکرِ زندہ کے حامل تھے جو ہر آن متحرک رہتی تھی۔ وہ طلب غایاتِ علمیہ میں برابر آگے بڑھتے اور اونچے چڑھتے رہتے تھے۔ جب وہ ایک غایت پر پہنچ جاتے تو پھر دوسری منزل کی انہیں تلاش ہوتی۔ یہی باعث ہے کہ ان کی رائے میں کبھی جمود نہیں پیدا ہو سکا۔

شافعی کی ایک اور گراں بہا خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہمیشہ حدیث صحیح کی طلب و جستجو میں رہتے تھے۔ انہوں نے بار بار اس کی تصریح کی ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے مخالفِ حدیث ہو، تو یہ حدیث سے لاعلمی کی بناء پر ہو سکتا ہے ورنہ حدیث کے علم میں آجانے کے بعد، لامحالہ وہ اسی کی بنیاد پر رائے قائم کریں گے۔ انہوں نے اپنے اصحاب سے بھی مطالبہ کیا ہے کہ اگر ان کی کوئی رائے حدیث کے خلاف پائیں تو اسے ترک کر دیں۔ اور حدیث پر عمل کریں، اور حدیث کے مقابلہ میں ان کی رائے کو کبھی کوئی اہمیت نہ دیں۔

علماء کے ہر طائفہ کے سامنے احادیث کا جو ذخیرہ تھا وہ دوسرے سے کسی نہ کسی حد تک مختلف تھا، اور ہر طائفہ فتویٰ اسی ذخیرہ کے مطابق دیتا تھا جو اس کے پاس تھا۔ یہی صورت شافعی کے ساتھ بھی تھی۔ لیکن انہیں اگر کسی دوسرے طائفہ کی ——— جس سے وہ نہ ملے ہوں ——— احادیث کا علم ہو پاتا تو لامحالہ ان کی بھی رائے بدل جاتی اور وہ حدیث کی روشنی میں رائے قائم کرتے کیونکہ انہوں نے اپنا جو مسلک اور مذہب اس سلسلہ میں بنایا تھا وہ یہ تھا،

اِنَّ اصحَ الحدیث فھُوَ مذ ھَبِیْ ۔

یعنی میرا مذہب حدیث صحیح ہے۔

طلب حدیث ہی کے لیے شافعی نے دور و دراز مقامات کے سفر کیے، مصائب برداشت کیے، مختلف اقالیم میں اقامت اختیار کی، وہاں کا عرف جاننے کی کوشش کی۔ وہاں کے رسم و رواج سے واقفیت پیدا کی۔ اس طرح وہ بیئاتِ مختلفہ اور اعرافِ

متبائنہ کے شناسا ہو گئے۔ ہر جماعت کے خاص حوادث و ضروریات ہوتے ہیں۔ ہر سوسائٹی کے مخصوص عادات ہوتے ہیں اور قوانین کو لامحالہ عرف کا ساتھ دینا پڑتا ہے۔ چنانچہ شافعی نے بغداد میں جو رائے قائم کی وہ وہاں کے حالات کے لحاظ سے تھی۔ اور مصر میں جو رائے اختیار کی وہ یہاں کے ماحول سے تعلق رکھتی تھی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ شافعی کی کثرت آراء ان کے منہج اجتہاد سے بالکل مطابق تھی۔ ان کی حیاتِ فکری سے بھی بالکل ہم آہنگ تھی اور یہ کوئی نقص نہ تھا بلکہ ثبوت تھا کہ وہ طالبِ حق ہیں، اور طالب حق کبھی نقص کا حامل نہیں ہوتا۔

فقہ شافعی (۶)

اُصولِ شافعی

استنباط فروع

فقہ شافعی پر گفتگو کرتے ہوئے ہم نے پہلے ہی یہ عرض کر دیا تھا کہ زیادہ تر اصول شافعی پر گفتگو کریں گے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہ تھے کہ فروع کو یکسر نظر انداز کر دیں گے۔ کیونکہ شافعی نے اپنے اصولوں میں جن مناہج کو پیشِ نظر رکھا ہے انہی سے استنباطِ فروع ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قواعد استنباط کی وضاحت بھی ساتھ ساتھ کر دیتے ہیں اور بعد میں جو فرع مستنبط ہوتی ہے اس کا ذکر بھی کر دیتے ہیں اور استخراج فروع کے سلسلہ میں اپنا مسلک بھی واضح کر دیتے ہیں۔ پس اصول کا مطالعہ درحقیقت اصولِ مذہب شافعی کا مطالعہ ہے۔ اور اس طرح فروع کا استنباط درحقیقت اصول فروع کا مطالعہ ہے۔ کسی عالم کی دراست کا اندازہ درحقیقت اس مخصوص علم و فن کا اندازہ ہے جس میں وہ عالم درجۂ اختصاص رکھتا ہے۔ اور شافعی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اپنے معاصرین میں وہ پہلے شخص ہیں جس نے اصول استنباط کی تحدید کی) اور اس سلسلہ میں عام اور کلی قاعدے وضع کیے۔ لہٰذا ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ دراست اصول شافعی کا مطلب ہے، اس گوشۂ فکر کا مطالعہ جس میں شافعی امتیاز خاص کے حامل تھے۔

علم اصول فقہ کی وضع و تدوین

شافعی ہی وہ شخص ہیں جس نے علم اصول فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ان سے پہلے کے فقہا اپنے سامنے استنباط کے حدود مرسومہ نہیں رکھتے تھے۔ اور معانی شریعت، مرامی احکام، غایات نصوص اور

مقاصد تشریع اوران کے موارد و مصادر کے سلسلہ میں وہ صرف اپنی فہم پر بھروسہ رکھتے تھے۔ کوئی لگا بندھا اصول ان کے سامنے نہ تھا۔ان کی مثال ایسی ہی تھی جیسے کوئی شخص منطق سے ناواقف ہونے کے باوجود دلائل وبراہین کو درستی کے ساتھ پرکھنے کا دعویٰ کرے۔یہی حال ان فقہا کا تھا۔یہ حضرات دراست شریعت اوراس کے فہم اغراض ومقاصد کے بارے میں کوئی مدون اصول نہ رکھتے تھے، صرف اپنے ملکات اور دلائل پر اعتماد کرتے تھے۔

علماء سے میل جول اور فقہاء سے مناظرے کرنے کے بعد شافعی منظر عام پر آئے اور انہوں نے حدود ورسوم کے اصول وضع کیے۔قواعد اور موازین منضبط کیے۔فخر الدین رازی شافعی کے فضائل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

شافعی اور ارسطو کی مثال

"علم اصول فقہ کی نسبت شافعی کی طرف ایسی ہی ہے جیسی منطق کی ارسطو کی طرف یا خلیل کی عروض کی طرف، کیونکہ ارسطو سے قبل استدلال واعتراض کا مدار صرف طبع سلیم پر تھا۔کوئی ایسا قانون موجود نہ تھا جو حدود وبراہین کی کیفیت ترتیب کو واضح کرتا۔یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات و کلمات مضطرب نظر آتے تھے۔کیونکہ اگر کوئی قانون کلی مددگار نہ ہو تو مجرد طباعی فلاح یاب نہیں کرسکتی۔ارسطو نے یہ کیفیت دیکھی تو ایک عرصۂ دراز تک لوگوں سے الگ گوشۂ سکون میں جا بیٹھا اور پھر علم منطق کا تحفہ لے کر نمودار ہوا۔اور دنیا کے لیے ایک قانون کلی بنا دیا۔جس کے بعد ترتیب حدود وبراہین کی معرفت آسان ہوگئی۔اسی طرح خلیل سے پہلے شعرا، شعر تو کہتے تھے۔لیکن صرف اپنی طباعی پر بھروسہ کرتے تھے۔خلیل نے یہ دیکھ کر علم عروض کی بنا ڈالی۔اس طرح شعر کے مصالح اور مفاسد کے لیے ایک قانون کلی عالم وجود میں آگیا۔اسی طرح شافعی سے پہلے اصول فقہ پر علماء وفقہا گفتگو تو کرتے تھے۔استدلال واعتراض سے بھی کام لیتے تھے۔لیکن دلائل شرعی کی معرفت کے لیئے ان کے پاس کوئی ایسا قانون کلی نہیں تھا جس سے بروقت ضرورت رجوع کیا جا سکے۔اور معارضات وترجیحات کی کیفیت کا اندازہ کیا جا سکے۔چنانچہ شافعی نے علم اصول فقہ وضع کیا اور دنیا کے سامنے ایسا قانون کلی رکھ دیا کہ ادلۂ شریع کے مراتب کی معرفت آسان تر ہوگئی۔پس جس طرح دنیا یہ مانتی ہے کہ استخراج منطق اتنا بڑا کارنامہ ہے جس میں ارسطو

کا کوئی حریف نہیں، اس طرح دنیا کو یہ بھی ماننا چاہیے کہ شافعی رضی اللہ عنہ نے علم اصول فقہ وضع کر کے اسے رفعت و جلالت کی انتہا پر پہنچا دیا، اور اس لیے وہ جملہ مجتہدین سے ممتاز ہو گئے۔

اصول میں شافعی کا سب سے پہلا رسالہ

اصول میں شافعی نے سب سے پہلے "الرسالہ" لکھا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمٰن ابن مہدی کے لیے انہوں نے تحریر فرمایا تھا۔ پھر مصر آکر اسے از سر نو لکھا۔ اور اب اس میں شافعی کے بہت سے اصول آ گئے لیکن سب نہیں۔ البتہ متعدد مباحث متعلقہ کو انہوں نے اصول کے قالب میں ڈھال دیا۔ مثلاً کتاب "ابطال الاستحسان" اور کتاب "جماع العلم"۔ جو شخص "الام" کا مطالعہ کرے گا وہ اسے ضرور محسوس کرے گا کہ اس میں مسائل کلیہ کے لیے احکام فرعیہ بھی موجود ہیں۔ اور یہ اکثر قواعد وہ ہیں جو مناظروں کے دوران میں سے گفتگو کرتے ہوئے ان کی زبان پر جاری ہوئے۔

"امام صاحب گو امامِ وقت تھے، مجتہدِ عصر تھے، بہت بڑے فقیہ تھے۔ جامع معقول و منقول تھے، قرآن کے مفسر اور حدیث کے شارح تھے۔ فقہِ اسلامی میں ایک نئے مکتبِ فکر کے بانی تھے۔ بہت بڑے خطیب اور بہت بڑے مصنف تھے۔ اور دنیا کا یہ حال تھا کہ وفورِ عقیدت سے ٹوٹی پڑ رہی تھی ان پر۔ ان کے منہ سے نکلا ہوا ہر قول، اور قلم سے ٹپکا ہوا ہر بول، ایک سند کی حیثیت اور اہمیت رکھتا تھا۔

مگر بایں ہمہ انہوں نے اپنے قول کو کبھی حرفِ آخر نہیں سمجھا۔ وہ برابر غور و فکر کرتے رہتے تھے، اور ــــــ اپنی تحریروں میں، تحقیق، جستجو، اور اجتہاد کے مطابق حذف و اضافہ کرتے رہتے تھے۔

یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ اپنی تحقیق کو، الہام کا درجہ نہیں دیتے تھے۔"

فقہِ شافعی (۷)

علمِ شریعت

علم عامہ اور علم خاصہ

شافعی نے علم شریعت کی دو قسمیں کی ہیں، اور وہ دونوں قسمیں یہ ہیں:

—: ۱۔ علم عامہ — یہ وہ علم شریعت ہے جس سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری اور لابدی ہے۔ ایک مسلمان کی حیثیت سے کوئی بھی اس سے ناواقف نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک ایک مسلمان کے ہوش وحواس جواب نہ دے جائیں اس علم سے ناواقفیت جرم ہے۔ کیونکہ شریعت نے اسے فرض اور ضروری قرار دیا ہے۔ مثلاً نماز پنجگانہ، صوم رمضان، حج بیت اللہ — بشرطیکہ استطاعت ہو — وجوب زکات — بشرطیکہ وہ شخص صاحب نصاب ہو — زنا، چوری، قتل، اور شراب خوری کا حرام ہونا، علم کی یہ صنف قرآن کریم میں بطور نص کے اور سنت متواترہ میں منجانب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ جس میں تاویل کی گنجائش نہیں۔

—: ۲۔ دوسرا علم شریعت ان فروع شرعیہ پر مشتمل ہے جس کے بارے میں کتاب اللہ کی کوئی نص موجود نہیں ہے۔ کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جو محتمل التاویل ہو۔ رسول اللہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ سے بھی کوئی نص متواتر موجود نہیں ہے۔ نہ کوئی خبر آحاد ہے، نہ خبر متواتر۔ یا اگر اس بارے میں کچھ نصوص ہیں تو وہ قابل تاویل ہیں — یہ علم، علم خاصہ کے نام سے موسوم ہے۔

علم عامہ اور خاصہ کے مابین تفریق

پھر شافعی ان دونوں علموں — علم عامہ اور علم خاصہ — میں ایک تفریق اور کرتے

ہیں وہ ہے تحصیل و تکلیف کا فرق۔

علم عامہ وہ ہے جس کے حصول پر ہر مسلمان مکلّف ہے۔ کسی مسلمان کے لیے بھی اس علم سے جہل قابل معافی نہیں۔ اس لیے کہ یہ سب سے ضروری اور اہم علم دین ہے۔

باقی رہا علم خاصہ تو اس کی طلب و تحصیل ہر شخص کے لیے ضروری اور لابدی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے بھی خواص کے لیے۔ یہ فرض کفایہ کی طرح ہے۔ فرض کفایہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی بھی اسے ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ لیکن اگر کوئی بھی ادا کر دے تو باقی نہ ادا کرنے والے گنہگار نہیں ہوں گے۔ البتہ اسے درجۂ فضیلت حاصل ہوگا جو اسے ادا کرے گا۔ پہلا علم ہر عاقل و بالغ کے لیے ضروری ہے۔ اس کے ادراک و معرفت کے لیے کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن دوسرے علم کی طرف صرف وہی لوگ بڑھ سکتے ہیں جو کتاب و سنّت سے اچھی طرح واقف ہوں۔ اخبار صحابہ اور اختلاف ناس کے رمز آشنا ہوں۔ صرف یہی استنباط کا حق رکھتے ہیں اور ایسے ہی لوگوں پر یہ علم واجب ہے۔

علم عامہ اور خاصہ کے مابین حد فاصل

علم عامہ اور علم خاصہ کے مابین شافعی نے حد فاصل بھی کھینچ دی ہے۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علم عامہ اور ایک علم خاصہ۔ علم عامہ سے ہر مسلمان کا واقف ہونا ضروری ہے بشرطیکہ وہ اپنے ہوش و حواس نہ کھو چکا ہو۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکات، نیز زنا، قتل، سرقہ اور خمر کا حرام ہونا۔ علم کی یہ صنف پوری کی پوری کتاب اللہ میں بطور نص کے موجود ہے۔ اس کے وجوب و حکایت میں نہ کوئی تنازعہ ہے نہ اختلاف۔ نہ اس میں خبر کی کوئی غلطی ہے نہ تاویل کی۔ لہذا اس میں تنازعہ کرنا جائز نہیں ہے۔ . . . . . . اس کے برعکس علم خاصہ بطور نص کتاب و سنت ثابت نہیں ہے۔ گنجائش اور قیاس کا امکان ہے۔ اس علم میں اگر اخبار ہیں تو اخبار خاصہ نہ کہ اخبار عامہ۔ اور وہ تاویل کے بھی متحمل ہیں اور ان کا استدراک قیاس ہی سے ہو سکتا ہے"۔[1]

(۱) اس عبارت میں: اخبار خاصہ سے مراد، اخبار آحاد یعنی غیر التواتر احادیث ہیں۔ اخبار عامہ سے مراد احادیث متواترہ ہیں۔ استدراک ق

علم خاصہ صرف خواص کے لیے

پھر علم خاصہ کا ذکر کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں:

"علم کا یہ وہ درجہ ہے جس کا حصول عامہ کے لیے ضروری نہیں ہے نہ سب خواص کے لیے اس کا حاصل کرنا لازمی اور لابدی ہے۔ اس کے حصول کی مثال جہاد، اور نماز جنازہ کی طرح ہے کہ اگر کوئی اس فرض کو نہ ادا کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔ اور اگر کوئی ادا کرے تو سب کے سر سے گناہ ٹل جائے گا۔"

"علم کی کوئی حد نہیں۔ علم کا کوئی کنارہ نہیں۔ علم کہیں مقید نہیں۔ علم اپنی وسعت اور پہنائی میں بجا طور پر انسانی دسترس سے باہر ہے۔
لیکن اس وسیع علم کو، اس بے حد و نہایت علم کو، اگر مرتب اور منظم کر لیا جائے۔ اگر اس کی تہذیب کر دی جائے۔ اگر اسے اس طرح مدوّن کیا جائے کہ اس کے تمام گوشے نظر کے سامنے آجائیں تو پھر یہی بحر ناپیدا کنار، انسانی گرفت میں آنے کے بعد "دریا بہ حباب اندر" کا مصداق بن جاتا ہے۔
امام صاحب نے علم کے مختلف طبقات قائم کر کے، اور علم کو مدوّن اور مرتب کر کے یہی کارنامہ انجام دیا ہے۔ اور بلاشبہ یہ کارنامہ اتنا وقیع ہے جو تا قیام قیامت ان کے نام نامی کو زندہ رکھے گا۔"

طبقاتِ علم

شافعی کے ادلۂ احکام

علم کے مراتب خمسہ

شافعی کے نزدیک علم کے پانچ انواع ہیں جو پانچ مراتب سے مرتب ہیں۔ ان مراتب میں سے ہر مرتبہ اپنے مابعد سے مقدم ہے۔ یہ پانچ مراتب حسب ذیل ہیں:

— ۱۔ کتاب وسنت — سنت وہ جو ثابت شدہ ہو — کتاب کے ساتھ سنت کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ دونوں کا مرتبہ عملاً ایک ہی ہے۔ کیونکہ اکثر احوال میں سنت، کتاب کی وضاحت کرنے والی ہے۔ لہذا حدیث اگر صحیح ہو تو وہ قرآن کے پہلو بہ پہلو رکھی جائے گی۔ اگرچہ اخبار آحاد قوت میں قرآن کے برابر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ قرآن کی طرح متواتر نہیں ہیں۔ سنت قرآن کی معارض نہیں ہو سکتی۔

— ۲۔ جس مسئلہ میں کتاب وسنت کا کوئی واضح حکم موجود نہ ہو، اور اسے اجماع سے طے کیا گیا ہو۔ اجماع سے مراد ان فقہا کا اجماع ہے جو علم خاصہ سے بہرہ ور ہوں۔

— ۳۔ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کی رائے، بشرطیکہ کسی دوسرے صحابی کی رائے اس سے مخالف نہ ہو۔ صحابی کی رائے کو یہ منزلت اس لیے حاصل ہے کہ ہماری آرار کے مقابلہ میں آراء صحابہ بہر حال زیادہ وزنی اور وقیع ہیں۔

— ۴۔ کسی مسئلہ میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اختلاف، اس صورت میں صحابی کا وہ قول قبول کیا جائے گا جو کتاب وسنت سے اقرب ہو۔ یا از روئے قیاس جسے ترجیح حاصل ہو۔

۵۔ قیاس ـــ جس مسئلہ کا کوئی حکم علی الترتیب کتاب، سنت اور اجماع میں سے کسی ایک پر از روئے قیاس مبنی ہو، یا کسی صحابی کے غیر مختلف فیہ قول پر قیاس کیا گیا ہو، یا صحابی کے مختلف فیہ قول پر قیاس سے کام لیا گیا ہو۔[1]

طبقاتِ علم کی تفصیل

"الام" میں شافعی نے طبقات العلم پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے:

"علم کے مختلف طبقے ہیں۔ سب سے پہلے کتاب و سنت صحیحہ، پھر قرآن میں حکم مطلوبہ نہ پانے کی صورت میں سنت۔ اور اگر حکم مطلوبہ کتاب میں ہو نہ سنت میں تو پھر اجماع۔ اور اس کے بعد قول صحابہ بشرطیکہ غیر مختلف فیہ ہو۔ پھر اصحاب نبی کے اقوال مختلف فیہا اور آخر میں مذکورہ طبقات علم میں سے کسی ایک پر قیاس"۔[2]

اب ہم مذکورہ طبقات علم پر الگ الگ گفتگو کریں گے۔ سب سے پہلے کتاب الٰہی سے آغازِ کلام کرتے ہیں۔

---

(۱) شافعی کا قول ہے کہ علم کی دو صورتیں ہیں ایک اتباع دوسرے استنباط، اتباع پہلے کتاب الٰہی کی، پھر سنت کی، پھر عامہ سلف کے اقوال کی جو غیر مختلف فیہ ہوں، پھر قیاس کی جو کتاب الٰہی پر، پھر سنت پر، پھر سلف کے اقوال غیر مختلف فیہ پر قیاس کرنا چاہیے۔ اور یہ اقوال اگر مختلف فیہ ہوں تو پھر اپنے اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ اور اپنے اجتہاد سے آدمی اگر کسی نتیجہ تک پہنچ جائے تو پھر کسی دوسرے کے اجتہاد کا اتباع کرنا ضروری نہیں۔

شافعی کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حکم پہلے کتاب الٰہی میں تلاش کرنا چاہیے، وہاں نہ ملے، یا ملے مگر مجمل غیر مفصل یا محتاج بیان و وضاحت ہو تو پھر سنت میں جستجو کرنی چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے اور طریق سے یہی ثابت ہے کہ سنت بڑی حد تک مرتبۂ قرآن میں ہے اس لیے کہ وہی اس کی تبیین و تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ شاطبی کہتے ہیں:

"سنت اس اعتبار سے قرآن پر حاکم ہے کہ بیان قرآن کے لیے آدمی اسی کا محتاج ہے"۔

(۲) الام، ج ۷، ص ۲۴۶

ادلۂ احکام (۱)

الکتاب

مصدر اوّل

شافعی کتاب و سنت کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں کہ علم شریعت کا مصدر اوّل یہی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ استدلال کے دوسرے سرچشمے انہیں سے پھوٹتے ہیں اور انہی دونوں کی روح سے مقتبس ہیں، گو براہِ راست ان کی نص سے ماخوذ نہ ہوں۔ پس مصادر استدلال خواہ تعدّد اور تنوع کے اعتبار سے کتنے ہوں بہر حال اصل واحد ہی کی طرف راجع ہوں گے۔ اور یہ اصل کتاب و سنت پر مشتمل ہے۔

کتاب اور سنت پہلو بہ پہلو کیوں؟

لیکن ہم دیکھتے ہیں فن اصول فقہ پر شافعی کے بعد جو کتابیں لکھی گئیں، بلکہ ان فقہا کے ہاں بھی جو شافعی سے پہلے گزرے ہیں، بلکہ خود شافعی تک نے اپنی بعض کتابوں میں سنت کو مرتبۂ کتاب میں نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے قریب قریب رکھا ہے۔ جو بہر حال اس سے جداگانہ حیثیت رکھتی ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ وہی شافعی ان دونوں (کتاب و سنت) کو ایک بھی قرار دیتے ہیں اور ہر دو میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

شافعی اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"کتاب و سنت دونوں خدا کی طرف سے ہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے۔ جو کچھ کہتے وہ وحی ہے (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) لہذا

ثابت ہوا کہ کتاب اور سنت دونوں من جانب اللہ ہیں۔ اگرچہ دونوں کے اسباب و طرق جدا جدا ہیں''[1]۔

ایک عورت کا عبداللہ بن مسعود پر اعتراض

ہم دیکھتے ہیں، اکثر صحابہ کا مسلک بھی وہ تھا جو شافعی کا تھا۔

عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو عورتیں گودنا کرتی ہیں، یا گودنا کراتی ہیں، جو عورتیں چہرے کے بال اکھاڑنے کا کام کرتی ہیں، یا خود اکھڑواتی ہیں، اور دانتوں کے درمیان درار پیدا کرکے اس زیبائی میں تغیر پیدا کرتی ہیں جو اللہ نے پیدا کی ہے ان پر خدا لعنت بھیجتا ہے۔ یہ حدیث بنو اسد کی ایک عورت نے سنی جو قرآن کا پڑھنا جانتی تھی۔ اس نے عبداللہ بن مسعود سے سوال کیا،

"تمہاری جو حدیث مجھ تک پہنچی ہے اس سے معلوم ہوا کہ فلاں فلاں قسم کی عورتوں پر تم لعنت کرتے ہو؟"

عبداللہ بن مسعود نے یہ سوال سن کر جواب دیا،

"میں اس پر کیسے لعنت نہ کروں جس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے اور جو کتاب میں موجود ہے۔"

عورت نے جواب دیا،

"میں نے بھی قرآن پڑھا ہے لیکن مجھے تو اس میں ایسی کوئی بات نظر نہیں آئی۔"

عبداللہ بن مسعود نے کہا،

"اگر تم نے غور سے پڑھا ہوتا تو ضرور نظر آجاتی۔ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے کہ جو کچھ رسولؐ تمہیں دے لے لو۔ جس سے روکے باز آجاؤ وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا

شافعی سنت سے کیا مراد لیتے ہیں؟

کہیں ایسا نہ ہو ہم اپنے اصل موضوع سے دور جا پڑیں یا شافعی کے کلام کو غیر محل پر محمول کرنا

---

(۱) ملاحظہ ہو "الرسالہ" ص ۳۳، طبع حلبی۔

شروع کردیں۔ ضروری ہے کہ تین امور پیش نظر رہیں:

۔۔۔۔ ۱۔ قرآن کے مرتبہ میں شافعی جس سنت کو رکھتے ہیں وہ مجموعۂ سنت ہے۔ ہر وہ حدیث جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو۔ خواہ کسی طریق سے کیوں نہ ہو۔ آیات متواترہ کے مقابلہ میں نہیں رکھی جاسکتی جو قطعی الثبوت ہیں مثلاً احادیث آحاد، اپنے درجہ میں احادیث متواترہ اور مستفیضہ مشہورہ کے برابر نہیں ہیں۔ حالانکہ آیات قرآنی قطعی الثبوت ہیں۔ شافعی نے اس چیز پر متنبہ کیا ہے۔ کیونکہ مرتبۂ قرآن میں جس سنت کو رکھا ہے وہ سنت ثابتہ ہے جیسا کہ فرما چکے ہیں کہ ادلۂ احکام میں پہلا درجہ کتاب اور سنت ثابتہ کا ہے۔ گویا شافعی نے جو حکم لگایا ہے یہ ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ کا از روئے علم درجہ ایک ہے۔ لیکن اس تفاوت کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے جو جزئیات استدلال کی تفصیل میں ہے۔ کیونکہ جہاں تک کتاب الٰہی کا تعلق ہے اسناد کی حیثیت سے بے ہے۔ اس کے برعکس سنت میں اسناد کے کئی مراتب ہیں۔ لہٰذا اس سے جو استدلال کیا جائے گا وہ بھی ان مراتب کا حامل ہو گا۔ اور کتاب وسنت کے دلالات جو مراتب رکھتے ہیں ان میں سے ہر ایک استدلال میں اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے جو دوسرے کو حاصل نہیں۔

۔۔۔۔ ۲۔ شافعی نے علم سنت کو، مرتبۂ کتاب میں استنباط احکام فروعی کے سلسلہ میں رکھا ہے نہ کہ اثبات عقائد میں اسے وہی حیثیت دی ہے۔ کیونکہ جو شخص سنت کی کسی چیز کا انکار کرتا ہے وہ ویسا منکر نہیں ہے جو صریح احکام قرآنی کا انکار کرتا ہو جو تاویل سے ماورا ہیں۔ کیونکہ جو قرآن کی لائی ہوئی کسی چیز کا انکار کرتا ہے وہ مرتد ہے۔ خارج از اسلام ہے۔ لیکن سنت کی احادیث آحاد کی کسی چیز سے منکر ہے وہ خارج از اسلام نہیں ہے۔ کیونکہ عقائد کو اپنے ثبوت میں قطعی الثبوت والدلالت ہونا چاہیے۔ اور اخبار آحاد قطعی السند نہیں ہیں۔ لہٰذا ان کا منکر خارج از اسلام نہیں قرار دیا جاسکتا۔

۔۔۔۔ ۳۔ شافعی نے علم سنت کو مرتبۂ قرآن میں استخراج احکام فروع کے سلسلہ میں رکھا ہے، اور یہ بات قرآن کے اصل دین، عمود دین، حجت دین، اور معجزۂ نبی ہونے کی منافی نہیں ہے۔ سنت فرع ہے قرآن اصل۔ لہٰذا وہ اس سے قوت حاصل کرتی ہے۔ وہ قرآن کے

مقابلہ میں صرف اس وقت رکھی جا سکتی ہے۔ جب احکام فروعی کے استنباط کا مسئلہ درپیش ہو۔ اس لیے کہ قرآن میں جو احکام آتے ہیں ان کی تبیین کا حق سنت کو حاصل ہے۔ شرع کریم کے سلسلہ میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کا تعاضد سنت ہی سے ہوتا ہے۔ اور یہی وہ احکام ہیں جن سے لوگ اپنی معاش اور معاد کو سنوارتے ہیں۔ انہی سے ان کا معاشرہ انضباط حاصل کرتا، اور ان کی راہ صواب متعین ہوتی ہے۔

ایک ضروری تنبیہہ

لیکن اس جگہ ایک امر خاص کی طرف متوجہ اور متنبہ کر دینا ضروری اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر سنت، کتاب الٰہی سے کسی موقع پر معارض نظر آئے تو پھر قرآن پر عمل کیا جائے گا، سنت پر نہیں۔

الکتاب (۱)

قرآن عربی

قرآن میں عجمی کلمات

شافعی نے جس زمانہ میں آنکھیں کھولیں وہ اضطراب اقوال کا عہد تھا۔ اس زمانہ میں بہت سے فرقے پیدا ہو چکے تھے اور ان فرقوں میں رزم و پیکار کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ پھر ہمیں یہ دیکھ کر ذرا حیرت نہیں ہوتی کہ شافعی کے زمانہ میں ایسے لوگ بھی تھے جو قرآن میں معین عربی الفاظ دیکھ کر یہ کہنے لگے تھے کہ قرآن کی زبان عربی خالص نہیں ہے۔

شافعی اس مہمل خیال کی تردید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، اور قرآن کریم کی عربیت خالص ثابت کرنے کے لیے میدان میں اتر آئے، اور اسی شان جدل سے جو ان کا امتیاز خاص تھا، وہ کہتے ہیں:

"علمی مسائل میں وہ لوگ بھی لب کشائی کرتے ہیں جن کے لیے سکوت ہی بہتر تھا۔ اور یہی طرز عمل سلامتی سے قریب تر تھا۔

ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن میں عربی اور عجمی دونوں طرح کے الفاظ ہیں حالانکہ قرآن ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب اللہ میں جو کچھ ہے وہ لسان عرب میں ہے۔ مگر جو یہ کہتا ہے کہ قرآن میں غیر لسان عرب بھی کچھ ہے یا جو اس قول کو تسلیم کرتا ہے، اس کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ قرآن میں ایسے الفاظ بھی ہیں جن سے بعض عرب ناواقف ہیں[1]۔"

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۲

شافعی کے دلائل

اپنے دعویٰ کی دلیل میں شافعی نے جو دلیلیں پیش کی ہیں اس جگہ ان کا تذکرہ ہم ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ کہ:

"قرآن کی زبان کے بعض الفاظ سے اگر بعض عرب ناآشنا ہیں تو یہ اس کے عجمی ہونے کی دلیل نہیں۔ بلکہ اگر دلیل ہے تو اس بات کی کہ بعض لوگ لغاتِ عرب سے واقف نہیں ہیں۔ اور کوئی شخص بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ زبان عربی کے تمام الفاظ کا وہ احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ یہ زبان حد درجہ وسیع اور بے انتہا ذخیرۂ الفاظ کی حامل ہے اور اس کے تمام الفاظ کا احاطہ نبیؐ کے سوا کسی شخص کے بس کا روگ نہیں ہے۔ پس گو علم لسان عربی انفرادی طور پر متعذّر ہے لیکن مجموع کے لیے بہر حال ثابت ہے۔ یعنی مجموعی طور پر سارے عرب پوری لسان عربی سے واقف ہیں۔ گو انفرادی طور پر ہر شخص واقف نہ ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے علم سنت کی۔ کوئی ایک صحابی بھی اس کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جملہ سنت کا وہ احاطہ کیے ہوئے ہے۔ البتہ مجموع صحابہ کے بارے میں یہ دعویٰ صحیح ہے۔ اسی طرح ان کے بعد تابعین کے بارے میں پھر ان کے بعد آنے والے خلائف کے بارے میں بھی صحیح ہے۔ اگر جمیع اہل علم کا علم جمع کیا جائے تو تمام سنت کا احاطہ صحیح ہے۔ لیکن ہر عالم کو اگر اس کے علم سے جانچا جائے تو کسی نہ کسی سے کوئی نہ کوئی سنت رہ جائے گی۔ اور جو سنت کسی ایک عالم کے علم میں نہیں ہے وہ کسی دوسرے عالم کے علم میں ضرور ہے۔

بالکل یہی کیفیت لسان عربی کی ہے۔ ہر شخص اس زبان کے بہت سے الفاظ جانتا ہے لیکن سب نہیں۔

نیز یہ کہ:

یہ بھی ممکن ہے کہ عربی کے کچھ الفاظ بعض اعاجم نے سیکھ لیے ہوں اور وہ رفتہ رفتہ ان کی زبان میں داخل ہو گئے ہوں۔ اور قرآن کے بعض کلمات قلیلہ ان الفاظ سے موافق

ہوں۔ جس طرح یہ ممکن ہے کہ لسان عجم میں سے کسی زبان کے کچھ الفاظ لسان عرب سے موافق ہو گئے ہوں۔"

قرآن کے عجمی الاصل الفاظ

گو شافعی اس کے معترف ہیں کہ قرآن میں چند الفاظ ایسے ہیں جو عجمی الاصل ہیں۔ لیکن یہ الفاظ جب عربی زبان میں داخل ہو گئے۔ عرب انہیں بولنے لگے تو یہ بھی عربی ہو گئے کیونکہ ان کے مخارج نے مخارج حروف عربیہ کی صورت اختیار کر لی۔ تعریب کے عمل سے گزر کر اور صیقل پا گئے۔ یہ الفاظ عجمی الاصل ہونے کے باوجود عربی ہو گئے۔

شاطبی نے شافعی کی تائید کی ہے۔ اس سلسلۂ بحث میں وہ کہتے ہیں:

"قرآن میں اگر کچھ عجمی الفاظ ہیں تو، اور نہیں ہیں تو، اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ جن الفاظ کو عرب بولتے ہوں، جو ان کی زبان پر جاری ہوں، جن کے معنی اور مفہوم سے وہ آشنا ہوں تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ الفاظ عربی نہیں ہیں؟"[1]

قرآن خود کیا کہتا ہے؟

اس سلسلۂ بحث میں آگے چل کر شافعی نے بعض آیاتِ قرآنی استدلال میں پیش کی ہیں کہ قرآن کی زبان عربی ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوم کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ مثلاً خدائے تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے:

وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ۔ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

یعنی اسے (قرآن کو) اللہ تعالیٰ نے اتارا ہے اور روح الامین نے صاف عربی زبان میں تیرے قلب پر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کو خدا سے ڈرائے۔

یا ایک دوسری آیت ہے،

وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَاهُ عَرَبِيًّا۔

یعنی قرآن کو ہم نے عربی زبان میں اتارا ہے۔

---

(۱) الموافقات للشاطبی، ج ۲، ص ۴۳۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَمَا اَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ۔۔

ہم نے جو نبی بھیجے ہیں (اور انہیں جو کتاب دی ہے) وہ ان کی قوم کی زبان میں ہے۔۔

اس کے بعد شافعی کہتے ہیں:

"اگر کوئی یہ کہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیا آئے وہ صرف اپنی قوم کے لیے آئے تھے اور آپؐ کی بعثت کافۂ ناس کے لیے ہوئی ہے، لہذا یہ بات محتمل ہے کہ آپؐ صرف اپنی قوم ہی کے لیے نبی بنا کر بھیجے گئے ہوں۔ کیونکہ کافۂ ناس کے لیے تو آپؐ کی زبان سیکھنا طاقت سے باہر ہے۔ لیکن یہ بات بھی تو پیش نظر رکھنی چاہیے کہ زبانیں مختلف ہیں۔ ایک قوم دوسری قوم کی زبان نہیں سمجھتی۔ پس ضروری ہوا کہ بعض دوسرے کی متابعت کریں اور فضیلت اسی زبان کو حاصل ہو گی جو تابع کی نہیں بلکہ متبع کی ہے۔ لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان دوسری زبانوں پر فائق ہوئی۔ اور ہر دوسری زبان لسان نبیؐ کی تابع ہو۔"

ہر مسلمان کے لیے عربی سیکھنا واجب ہے

شافعی مخالفین و معترضین کے صرف ان دلائل کے اوپر ہی اکتفا نہیں کرتے اور ان کی باتوں کو زعم باطل ہی کہہ کر خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ کہتے ہیں کہ احکام شرعیہ کا استنباط عربی زبان ہی پر مبنی ہے، اور چونکہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا ہے لہذا شافعی کے نزدیک ہر مسلمان کے لیے عربی زبان کا سیکھنا واجب ہے اور اس سے روگردانی نہیں کی جاسکتی[1]

بلکہ ایک روایت تو یہ ہے کہ شافعی کے نزدیک عقد زواج بھی عربی کے بغیر جائز نہیں ہے، بشرطیکہ اس پر قدرت ہو۔

اسی طرح شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ چونکہ قرآن کی زبان عربی ہے لہذا جو شخص سے احکام و مسائل کا استنباط کرنا چاہتا ہے اس کے لیے واجب ہے کہ لسان عربی کا خوب ماہر ہو۔ اس

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۹

لیے کہ جب تک اسالیب عربیہ کے مقتضا سے واقفیت تامہ نہ ہو اس وقت تک فہم قرآن پورے طور پر ممکن ہی نہیں۔

اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے بہت سی باتیں کی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

"قرآن لسان عرب پر نازل ہوا ہے جس کا مقصد نصیحت للمسلمین ہے۔ اور نصیحت ایسی ہے جس کا ترک جائز نہیں اور نصیحت کے ساتھ ایضاح حق بھی وہ کرتا ہے اور قیام بالحق ونصیحت المسلمین طاعت الٰہی ہے، اور طاعت الٰہی جامع خیر ہے۔ جریر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ:

"میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر مسلمان کو نصیحت کرنے پر بیعت کی۔"
تمیم داری سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

"دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے، دین نصیحت ہے اللہ کے لیے، اس کی کتاب کے لیے، اس کے نبی کے لیے، ائمہ مسلمین کے لیے اور عامۃ المسلمین کے لیے۔"

قرآن میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ آغاز کلام ایسے لفظ سے ہوتا ہے جس کی تبیین آخر لفظ سے ہوتی ہے یا اس کے برعکس۔ یعنی آخر لفظ کی وضاحت اول لفظ سے ہوتی ہے۔ یا وہ ایسی چیز کا ذکر کرتا ہے جو لفظی وضاحت کے بدون صرف معنی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے صرف ذرا سا اشارہ کافی ہوتا ہے۔ اور یہ انداز و اسلوب اس کے نزدیک بہت اعلیٰ ہے جس سے صرف اہل علم ہی بہرہ ور ہو سکتے ہیں نہ کہ جاہل۔ وہ کبھی ایک ہی چیز کو اسماء الکثیرہ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ ایک ہی اسم کو معانی کثیرہ کا حامل بنا دیتا ہے[1]۔"

---

(۱) باقلانی کہتے ہیں کہ: قرآن میں جو لفظ بھی استعمال ہوا ہے وہ عربی ہے۔" (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسالیب عربی سے واقفیت لازمی ہے

غرض شافعی صرف یہی ثابت نہیں کرتے کہ قرآن کی زبان عربی ہے بلکہ اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ فہم قرآن کے لیے اسالیب عربی سے واقفیت بھی ضروری ہے کیونکہ قرآن اسی منہاج پر نازل ہوا ہے۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

غزالی قاضی سے نقل کرتے ہیں کہ:

"قرآن کا ہر وہ لفظ جو دوسری زبان میں پایا جائے اس کی اصل عربی ہی ہے۔ عجمی زبان میں جاکر وہ متغیر ہو گیا جیسے للاله کو عبرانیوں نے متغیر کر کے لاہوت، اور للناس کو ناسوت بنا دیا۔"

الکتاب (۲)

قرآن میں عام و خاص

عام اور خاص کی تعریف

مناطقہ اور علماء اصول کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے کہ یہ اسم ایسی اشیاء پر جو عدد میں متغائر ہوں لیکن معنی میں متحد ہوں، دلالت کرتا ہے۔ جیسے انسان کہ مرد و عورت اسود و ابیض، زید و بکر، اور خالد و عمر و سب پر دلالت کرتا ہے۔ حالانکہ ان میں سے ہر ایک اپنے عدد میں اور اپنی شخصیت میں متغائر ہے لیکن انسانیت سب میں مشترک ہے مرد ہو یا عورت، سیہ رد ہو یا زرد فام۔ زید ہو یا بکر سب کے لیے انسان کا لفظ بولا جائیگا۔

اس کے برعکس خاص وہ ہے جو مفہوم عام کے کسی حصہ پر بولا جاتا ہے جیسے انسان سے ابیض کی نسبت، یا رجل کی انسان کی نسبت۔ اور خاص کبھی عام بھی ہوتا ہے۔ مثلاً مرد گو انسان ہے لیکن ہر انسان کے لیے یہ لفظ نہیں بولا جائے گا۔

عام کی تین قسمیں

اس مقدمہ کے بعد ہم دیکھیں گے کہ شافعی ان الفاظ عامہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں؟ انہوں نے عام کی تین قسمیں کی ہیں:

۱۔ عام ظاہر ــــــ جس سے مراد عام ظاہر ہے یعنی از روئے سباق۔ اس عام میں جو کچھ بھی شامل ہو سکتا ہے وہ سب مراد ہے۔

۲۔ عام ظاہر ــــــ جس سے مراد تو عام ہوتا ہے لیکن اس میں خاص بھی شامل ہو جاتا

ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۳۔ عام ظاہر ——— جس سے مراد خاص ہی ہوتا ہے۔

چند قرآنی مثالیں

اس سلسلہ میں شافعی نے جو مثالیں دی ہیں ان میں سے چند کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں

وہ عام جس سے مراد عام ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس طرح کے اقوال ہیں۔

اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ۔ (اللہ ہر چیز کا خالق ہے) یا خلق السمٰوٰت والارض (اللہ نے زمین و آسمان کو پیدا کیا) یا وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا۔ (زمین پر جو جاندار بھی موجود ہے اللہ اس کے رزق کا ذمہ دار ہے)

مذکورہ مثالیں پیش کر کے شافعی کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے وہی معنی ہیں جو ظاہری طور سمجھ میں آتے ہیں یعنی زمین و آسمان، شجر و حجر، انسان و حیوان سب کچھ اللہ نے پیدا کیا ہے زمین پر جو ذی روح موجود ہے اس کا رزق خدا کے ذمہ ہے اور اس کے مستقر و مستو کا علم خدا کو ہے۔

اس عام کی جس میں خاص داخل ہو شافعی نے کئی مثالیں دی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قو حَتّٰى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا یعنی جب (موسیٰ و خضر ایک قریہ میں پہنچے تو وہاں کے لوگوں سے کھانا مانگا۔ لیکن اہل قریہ نے انہیں اپنا مہما بنانے سے انکار کر دیا۔ اس آیت میں ذکر عام اہل قریہ کا ہے۔ لیکن خضر و موسیٰ نے کھانا سب کے بجائے چند ہی سے مانگا تھا اور انکار بھی سب نے نہیں کیا تھا۔ لہذا سزا او ملامت وہی ہیں جنہوں نے انکار کیا تھا نہ کہ سارے اہل قریہ۔ پس یہاں عموم معتبر ہے اور خصوص مقصود۔

وہ عام جس سے مراد خاص ہوتا ہے۔ یعنی معنی عام ہوتے ہیں لیکن مقصود تخصیص ہوتی ہے۔ لفظ کا مفہوم مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ عام لفظ موضع خاص کے لیے بولا جاتا ہے اس طرح لفظ عام کی تخصیص یا تو خود آیات قرآنی سے ظاہر ہوگی خواہ آیات منفص سے یا دوسری آیات سے۔ یا یہ تخصیص سنت سے ظاہر ہوگی۔ یا پھر آثار صحیحہ سے جن

یہ بات واضح ہو گی کہ لفظ گو عام ہے مگر مراد عام نہیں خاص ہے۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "الذین قال لهم الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل اس آیہ کریمہ کے سیاق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "ناس" سے مراد بعض ناس ہیں اور یہ محال ہے کہ یہاں ناس (لوگ) کہہ کر سارے لوگوں کو مراد لیا گیا ہو۔ اور جن لوگوں کے جمع ہونے کا ذکر ہے وہ بھی سارے لوگ نہیں چند ہی تھے لہذا عقل خود اس طرف رہنمائی کرتی ہے کہ "نہ سب لوگ جمع ہوئے، نہ سب لوگوں کو خبر ہوئی، اور نہ یہ لوگ جمیع ناس تھے۔"

اور وہ عام جس کی تخصیص دوسری آیت سے ہوتی ہو، یہ ہے:

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله

یعنی زنا کار مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔ اور اللہ کے دین کے معاملہ میں رحم و رافت سے متاثر نہ ہو۔

عموم آیت اور سیاق آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زنا کار عورت کی حد (سزا) سو درے ہے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی۔ لیکن باندیوں کے ذکر میں خدا نے کہا ہے۔ فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات اس سے ثابت ہوا کہ ان کی سزا نصف ہے پس یہ ایسا عام ہے جس کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

اور قرآن کا وہ عام جسے سنت نے خاص کیا ہے، آیۂ مواریث ہے۔ وراثت کے سلسلہ میں جو آیات کریمہ وارد ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وارثوں میں باپ، ماں، اولاد یا دوسرے ورثا سب حصہ پائیں گے خواہ ان کا دین و مذہب متحد ہو یا مختلف۔ یا ان میں سے کوئی قاتل ہو یا نہ ہو لیکن وہ سنت ہے جو بتاتی ہے کہ مسلمان غیر مسلم کا وارث نہیں ہو سکتا، اور غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ قاتل کو میراث میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔

آیات وراثت کے عموم سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مرنے والے کا قرضہ نہ بیباق ہو جائے، اور وصیت نہ نافذ ہو جائے اس وقت تک ورثا کو کچھ نہیں ملے گا۔ گویا عموم آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ وصیت میراث پر مقدم ہے۔ خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو۔ لیکن سنت اس عموم

میں تخصیص پیدا کرتی ہے۔ اور بتاتی ہے کہ جو وصیت میراث پر تقدّم رکھتی ہے وہ ایک ثلث سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ آیات کا لفظ عام ہے لیکن سنّت نے اسے بالکل خاص کر دیا۔

وہ عام جس سے خاص مراد ہے قرآن کی یہ آیت ہے،

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما یعنی چوری کرنے والے مرد، اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ قطع کر دو۔

شافعی کہتے ہیں اس عام کو سنت نے خاص کر دیا ہے کیونکہ عموم آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص نے کوئی سی بھی چیز چرائی ہو اس کی سزا قطع ید ہے خواہ وہ چیز کم ہو یا زیادہ۔ اور خواہ اس کی نوعیت کچھ ہی ہو۔ لیکن سنت رسول اللہؐ یہ ہے کہ چرانے والے کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی۔ نہ چار دینار کی چوری پر ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

تین بے حد اہم مسئلے

قرآن کے عام کے مسئلہ پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے ہم تین امور کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو علماء اصول زیر بحث لائے ہیں۔ پھر ان مسائل پر جو رائے شافعی کی ہے اس کا ذکر بھی کریں گے۔ یہ مسائل چونکہ اہم ہیں لہذا مناسب ہے کہ ان پر الگ الگ گفتگو کی جائے۔

۱۔ عام کی تخصیص پر غزالی کی رائے

شافعی عام پر بغیر کسی توقف کے عمل کرتے ہیں بشرطیکہ اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ غزالی اس سلسلۂ بحث میں کہتے ہیں،

> "صرف لغت عرب ہی میں نہیں تمام زبانوں میں عام کے مقتضا پر اس وقت تک عمل کیا جاتا ہے جب تک اس کی تخصیص نہ ثابت ہو۔ مثلاً کوئی آقا اپنے غلام سے کہتا ہے کہ جو شخص میرے ہاں آئے اسے ایک درہم یا ایک روٹی دے دیا کرو۔ غلام اس فرمان پر عمل کرتا ہے تو آقا کے لیے اس پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن ان داخل ہونے والوں میں سے کسی کو درہم یا روٹی دیدینے کے باعث وہ غلام پر اعتراض کرے کہ اس شخص کو

تو نے کیوں دیا یہ تو ٹھگنا ہے حالانکہ میں نے لمبے آدمیوں کو دینے کے لیے کہا تھا۔ یا یہ کالا ہے اور میں نے سفید فام لوگوں کو دینے کے لیے کہا تھا، تو غلام کہہ سکتا ہے کہ آپ نے کشیدہ قامت اور سفید فام کی کوئی تخصیص نہیں کی تھی بلکہ یہ کہا تھا جو بھی آئے اسے دیدینا۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ اب جو عقلمند بھی ان دونوں کی گفتگو سنے گا وہ غلام کا عذر معقول قرار دے گا اور آقا کی بات کو ساقط قرار دے گا۔

لیکن اگر غلام ہر داخل ہونے والے کو درہم یا روٹی دیتے دیتے کسی ایک کو نہ دے، اور اب آقا خفا ہو اور دریافت کرے تو نے اسے کیوں نہیں دیا، اور وہ جواب دے کہ چونکہ یہ لمبے قد کا تھا، یا گورے رنگ کا تھا اور میں یہ سمجھا کہ آپ کی مراد ٹھگنے اور سیہ فام لوگوں سے ہے تو غلام مستوجب تادیب ہوگا۔ کیونکہ اس نے بغیر کسی وجہ کے عام ہدایت کی خلاف ورزی کی۔

اس طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں نے اپنے تمام غلاموں، اور باندیوں کو آزاد کیا۔ اور یہ کہنے کے بعد اس کا انتقال ہو گیا تو اب جو عورت چاہے اس کے کسی غلام سے شادی کر سکتی ہے۔ اور جو مرد چاہے اس کی کسی باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اب یہ غلام نہیں رہے آزاد ہو گئے۔ ورثا کی رضامندی ضروری نہیں رہی۔"

شافعی کا مسلک بھی ایسا ہی ہے۔ ان کے نزدیک اگر عام سے مراد خاص ہے تو وہ تخصیص یا تو نص قرآن سے ہونی چاہیے یا اثر حدیث سے۔ اکثر علماء اصول شافعی کے اس مسلک سے متفق ہیں۔ انہی میں حنفیہ بھی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ احناف عام کی قوت کو شافعی کے مقابلہ میں اور زیادہ شدت سے تسلیم کرتے ہیں۔

شافعی کے برعکس حنفیہ کا قول ہے کہ لفظ عام کی عموم پر دلالت، دلالت قطعیہ ہے۔ لہذا اس کی تخصیص خبر آحاد سے نہیں ہو سکتی اس لیے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے اور اس کا عام قطعی الدلالت ہے۔ اور خبر آحاد ظنی الثبوت ہے۔ اور قطعی کی تخصیص کسی طرح بھی ظنی

سے جائز نہیں ہے۔

۲۔ خبر واحد سے تخصیص پر شافعی اور حنفیہ کا مسلک

ہر حالت میں خبر واحد سے قرآن عام کی تخصیص شافعی کے نزدیک جائز اور درست ہے جیسا کہ وہ اپنے "الرسالہ" میں احادیث آحاد سے تخصیص قرآن کا دعویٰ کر چکے ہیں۔ مثلاً قرآن نے زانی اور زانیہ کے لیے سو کوڑوں کی سزا کا حکم دیا ہے۔ اور حدیث سے ثابت ہے کہ یہ سزا انہیں ملے گی جن کی شادی نہ ہوئی ہو۔ شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سنگسار کیا جائے گا۔ اور یہ حدیث رجم، حدیث آحاد ہے۔

لیکن حنفیہ قرآن کے عام کی تخصیص کسی حدیث سے بھی جائز نہیں سمجھتے بجز اس صورت کے کہ عام تخصیص آخر سے مخصوص ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام کی عموم پر دلالت قطعی ہے۔ اس کی ظنی سے رد انہیں۔

۳۔ حقیقت تخصیص کا بیان

تیسرا مسئلہ ہے بیان حقیقت تخصیص کا:

کتب اصول عام اس سے کہ وہ شوافع کی ہوں یا احناف کی اس بات پر متفق ہیں کہ نص مخصص کو ارادہ خصوص پر مبنی ہونا چاہیے۔ چنانچہ المستصفیٰ میں ہے کہ:

"ادلۂ مخصصہ کا تسمیہ جائز ہے۔ دلیل، ارادۂ متکلم کا عرفان ہے۔ وہ خود لفظ موضوع عموم سے خاص معنی مراد لیتا ہے۔ اور تخصیص، ایک صیغہ کا عموم سے نکل، خصوص کی حدود میں داخل ہونے کا نام ہے۔ یعنی لفظ حقیقت سے نکل کر مجاز میں داخل ہو گیا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہور فقہا کی مراد تخصیص سے یہ ہے کہ لفظ عام سے مقصود خاص مراد لیا جائے۔ نسخ اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ نسخ سے احکام ثابتہ بدل جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تخصیص سے یہ ہوتا ہے کہ مخصوص عموم صیغہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں اسی مسلک کو اپنایا ہے۔

شوافع اور احناف کا نقطۂ اختلاف

بہر حال تخصیص کی کیفیت یہ ہے کہ خواہ عام کو خاص کرنے والی دلیل، مخصوص سے

مقارن ہو یا اس سے متاخر ہو، یا اس سے سابق ہو، وہ تخصیص ہے۔ شافعی کا مسلک یہی ہے۔

لیکن حنفیہ کا مسلک اس سے ذرا مختلف ہے۔ وہ تخصیص کی دلیل کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اسے عام سے مقارن ہونا چاہیے۔ یعنی ایسا قرینہ موجود ہونا چاہیے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ لفظ عام سے خاص مراد ہے۔ اور اس صورت میں وحدت زمانی کا بھی، دونوں میں کوئی لحاظ ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ متاخر تعارض باہمی کی صورت میں متقدم کا ناسخ ہو گا، اگرچہ متاخر عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور حنفیہ کے اس مسلک کی بنیاد یہ ہے کہ وہ عام کو قطعی الدلالت خیال کرتے ہیں۔

اس موضوع پر شافعی کے خیالات ہم نے پیش کر دیے۔ علماء اصول کے ضروری اقوال بھی زیر بحث لے آئے۔ اب ہم ایک دوسرے نکتہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

"فقہ صرف وہ علم نہیں ہے جو یہ بتائے کہ وضو کس طرح کرنا چاہیے؟ نماز کی کیا صورت ہونی چاہیے؟ کفارۂ گناہ کی کیا کیا صورتیں لازم آتی ہیں یا کس نماز میں کتنی رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ سونے کی، چاندی کی اور دوسری چیزوں کی زکوٰۃ کتنی دینی چاہیے جب کوئی مر جائے تو اس کے ورثا میں ترکہ کس طرح اور کس تناسب سے تقسیم کرنا چاہیے؟ بلکہ فقہ ایک اعلیٰ علم ہے۔ اس پر اس وقت تک دسترس نہیں ہو سکتی جب تک علومِ قرآن اور علومِ حدیث —— اور یہ بہت سی شاخیں رکھنے والے علوم ہیں —— پر وسیع نظر نہ ہو۔

امام صاحب نہ صرف ان علوم کے امام تھے بلکہ انھوں نے ان کے مدارج بھی قائم کیے۔"

الکتاب (۳)

بیان کتاب اور مقام سُنّت

شریعت اسلامیہ کا مصدر المصادر

شریعت اسلامیہ کا مصدر المصادر قرآن کریم ہے۔ یہی وہ سرچشمہ ہے جس سے مصادر کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ یہی وہ ماخذ ہے جس سے شریعت کے جملہ اصول و فروع مشتق ہوتے ہیں۔ قوتِ استدلال کو محکم کرنے کے لیے یہیں سے دلیلیں حاصل کی جاتی ہیں۔ اس اعتبار سے جامع احکام یہی چیز ہے۔ ابن حزم ظاہری کہتے ہیں، فقہ کے جملہ ابواب میں کوئی باب ایسا نہیں ہے جس کی کتاب وسنت میں اصل موجود نہ ہو۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے قرآن کو ہدایت، شفاء اور رحمت سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت عائشہ رض فرمایا کرتی تھیں جس نے قرآن پڑھ لیا پھر اس سے مافوق کوئی نہیں ہے۔

پس جب قرآن کلی شریعت ٹھہرا جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے تو ضروری ہوا کہ وہ مجمل ہو، یعنی محتاج تفصیل کیونکہ ہر امر کلی تبیین اور تفصیل کا محتاج ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا قرآن کی تبیین اور تفصیل کے لیے سنت سے استعانت لازمی ہوئی تاکہ استنباط احکام بآسانی ممکن ہو سکے۔ اور استخراج شرائع میں کوئی دشواری نہ پیش آئے۔

کلی شریعت

کتنے بلیغ انداز میں شافعی کہتے ہیں:

"اللہ عزوجل نے اپنی کتاب میں جو کچھ فرمایا ہے وہ رحمت و حجت ہے۔

وہ کلّی شریعت ہے کسی شئے سے اس طرح واقف نہیں کہ پہلے اس سے جاہل تھا نہ اس کا علم کسی چیز میں خام ہے۔ علم کے سلسلہ میں لوگ مختلف طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ علم کی دنیا میں ہر شخص کو وہی مقام حاصل ہے جس کا اپنے علم کے لحاظ سے وہ مستحق ہے۔ طالبانِ علم کے لیے واجب ہے کہ علمِ قرآن حاصل کرنے میں زیادہ سے زیادہ جدوجہد کریں۔ اور ہر اس رکاوٹ کو استقلال و جرأت کے ساتھ دور کر دیں جو اس راہ میں حائل ہو، اور استدراک علم قرآن میں خواہ از روئے نص ہو یا از روئے استنباط پورے اخلاص سے کام لیں اور اس معاملہ میں اللہ کی مدد کے متمنی ہوں۔ کیونکہ جب تک خدا کی مدد شامل حال نہ ہو، خیر کا حصول کس طرح ممکن نہیں، اور جس شخص نے کتاب الٰہی سے نص و استدلال کے ذریعہ علم احکام حاصل کر لیا اور اللہ تعالیٰ نے اس حاصل کردہ علم کے مطابق اسے قول و عمل کی توفیق دی تو وہ دین اور دنیا میں مرتبۂ بلند پر فائز ہو گیا۔ شک و ریب کی دنیا سے باہر نکل آیا۔ حکمت کے نور سے اس کا قلب منور ہو گیا، اور دین میں مرتبۂ امامت پر فائز ہو گیا۔"

بیان قرآن کی دو قسمیں

جب صورت یہ ٹھہری کہ قرآن بیان کلّی ہے اور سنت حسب ضرورت اس کی شارح و مفسر تو شافعی بیان قرآن کی دو قسمیں کرتے ہیں،

۱۔ • وہ بیان قرآن جو نص ہے اور جس کی تشریح و توضیح کے لیے خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں وہ خود واضح ہے۔

۲۔ • وہ بیان قرآن جو اپنی تشریح و توضیح میں سنت کا محتاج ہے، خواہ اپنے اجمال کی تفصیل میں یا معنی محتمل کی تعیین میں یا عموم کی تخصیص میں۔

امثال و شواہد اور ان کے احکام

شافعی نے ان اقسام میں سے ہر قسم کی مثالیں بھی بیان کی ہیں۔ شواہد بھی پیش کیے ہیں اور ہر شاہد کا حکم بھی بیان کیا ہے۔

چنانچہ ان احکام کا تذکرہ کرتے ہوئے جو قرآن میں واضح طور پر موجود ہیں اور کسی مزید تفصیل و تبیین کے محتاج نہیں ہیں لعان کا ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا و اولئک ھم الفاسقون۔

یعنی جو لوگ پاکدامن عورتوں پر (بدکاری) کی تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ پیش کر سکیں۔ انہیں اسّی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی قبول کرو۔ یہ لوگ دراصل فاسق ہیں۔

پھر ارشاد فرمایا:- والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ انہ لمن الصادقین والخامسۃ ان لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین ویدرء عنھا العذاب، ان تشھد اربع شھادات باللہ انہ من الکاذبین والخامسۃ ان غضب اللہ علیھا ان کان من الصادقین۔

یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر (بدکاری کی) تہمت لگائیں، اور کوئی گواہ اپنے سوا نہ رکھتے ہوں تو ان میں سے ہر ایک چار مرتبہ اللہ کو گواہ کر کے کہے کہ وہ سچا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ اور عورت بھی اسی طرح چار مرتبہ قسم کھائے کہ شوہر جھوٹا ہے اور پھر پانچویں مرتبہ کہے کہ اگر یہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو پھر وہ سزا نہیں پائے گی۔

ان دونوں آیات کے احکام میں فرق ہے۔ جرم (بدکاری کی) تہمت ایک ہے لیکن صورت مسئلہ جداگانہ ہے۔ غیر عورت پر تہمت لگانے والے کو اسّی درّے مارے جائیں گے۔ کبھی اس کی گواہی نہیں قبول کی جائے گی۔ اسے فاسق شمار کیا جائے گا۔ یعنی اگر وہ چار گواہ نہ پیش کر سکے تو اس پر حد جاری ہو گی۔ لیکن جو بیوی پر تہمت لگائے اور چار گواہ نہ پیش کر سکے تو لعان کے اس طریقہ پر عمل کیا جائے گا جو قرآن میں بیان کیا گیا ہے۔

لیکن سنت نے اس میں ایک اور حکم کا اضافہ کیا ہے۔ یعنی لعان کے بعد میاں بیوی میں تفریق کرا دی جائے گی۔

لعان کا واقعہ عہد نبوی میں

شافعی نے "الام" میں لعان سے متعلق سنت کا ذکر کیا ہے کہ آیۂ لعان نازل ہونے کے بعد آپؐ نے عویمر العجلانی اور اس کی بیوی میں تفریق کرا دی۔ اور لڑکا عویمر سے لے کر ماں کے حوالہ کر دیا۔

واقعہ یہ ہوا تھا کہ عویمر نے اس باب میں آپؐ سے سوال کیا۔ آپؐ نے سکوت اختیار فرمایا۔ یہاں تک کہ آیۂ لعان نازل ہوئی۔ پھر آپؐ نے فرمایا،

"خدا نے تیرے اور تیری بیوی کے لیے حکم نازل کر دیا ہے۔"

پھر آپؐ نے آیۂ قرآنی کے مطابق دونوں میں ملاعنہ کرایا، اور تفریق کرا دی۔ اس صورت میں اولاد ماں کا حق ہوتی ہے۔

"آپؐ نے عویمر کا لڑکا اس کی بیوی کے حوالے کر دیا۔ اور فرمایا، اب تجھے اس عورت پر کوئی حق نہیں ہے۔ اور شوہر کو بیوی سے مہر بھی واپس نہیں دلایا۔"

آیات صوم کے اجمال کی تفصیل

نص قرآن کی مثال دیتے ہوئے شافعیؒ نے صوم شہر رمضان کی مثال پیش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ایاما معدودات فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ!"

یعنی تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے۔ تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔ یہ روزے چند مخصوص دنوں کے ہیں تم میں سے جو یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزے رکھے۔"

پھر فرمایا،

شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدی للناس وبینات من الھدیٰ والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ومن کان مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علیٰ ما ھداکم ولعلکم تشکرون

یعنی ماہِ رمضان وہ مہینہ ہے جس میں قرآن اترا، جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے، اور دوسرے کتب الٰہیہ کے اس میں دلائل ہیں۔ پس جو شخص تم میں سے یہ مہینہ پائے اسے چاہیے کہ روزے رکھے۔ مگر جو بیمار ہو یا سفر پر ہو، تو دوسرے دنوں میں شمار کر کے رکھ لے۔ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی برتنا چاہتا ہے۔ سختی برتنا نہیں چاہتا۔ اور تم لوگ شمار (چھوٹے ہوئے روزوں) کی تکمیل کر لیا کرو۔ اور اللہ کی بزرگی بیان کیا کرو۔ اس بات پر کہ اس نے تمہیں ہدایت کا راستہ دکھایا۔ تاکہ تم شکر گزار بندے بن جاؤ۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روزے چند دن رکھنا چاہئیں یعنی رمضان کا پورا مہینہ اس کے بعد ایام صوم، اور شہر صوم کی تفصیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ شافعی کہتے ہیں:

"میں کسی ایسے اہل علم کو نہیں جانتا کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو کہ جس مہینہ میں روزے فرض ہیں وہ ماہِ رمضان ہے جو شعبان و شوال کے مابین وارد ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ رمضان کا مہینہ کب آتا ہے۔ پس یہ کافی تھا کہ اس مہینہ میں اللہ نے روزے فرض کر دیے ہیں۔ نہ ہیں کسی ایسے غیر اہل علم سے واقف ہوں جسے یہ نہ معلوم ہو کہ رمضان کس مہینہ کو کہتے ہیں؟"

گویا یہ ایسے منصوصات قرآنی ہیں کہ ان کی تشریح کے لیے سنت کی ضرورت نہیں۔

(۱) اقسام ثلثہ میں سے پہلی قسم

یہاں قرآن کی دوسری قسم کے بارے میں شافعی کہتے ہیں کہ یہ اپنے موضوع کے اعتبار سے نص نہیں ہے بلکہ محتاجِ سنت ہے۔ شافعی نے اس سلسلہ میں جو مثالیں بیان کی ہیں وہ تین اقسام پر منقسم ہیں:

• ۱۔ قسم اول وہ ہے جو از روئے سیاق دو احتمالوں پر محتمل ہو۔ اور سنت اس میں سے ایک کا تعین کر دے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ، فان طلقها، فلا جناح علیهما ان یتراجعا... (اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے تو جب تک کسی دوسرے آدمی کے نکاح میں نہ آجائے اب اس پر حلال نہ ہو گی۔ اور طلاق کے بعد کوئی حرج نہیں ہے

اگر وہ رجعت کر لیں)۔ پس اللہ تعالیٰ کا یہ قول حتّٰی تنکح زوجاً غیرہٗ اس بات پر محتمل ہے کہ اس عورت سے شوہر کے سوا کوئی دوسرا آدمی شادی کرے، اگرچہ مجامعت نہ کرے، اور یہ کہ اس عورت کا کسی دوسرے مرد کے حبالۂ عقد میں چلا جانا ہی سابق شوہر کے لیے اسے حلال کر دینے کو کافی ہے۔ کیونکہ رسم نکاح اصابت اور عقد دونوں سے واقع ہو جاتا ہے۔ لیکن ایک شخص نے جب اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو آپ ؐ نے مطلقہ عورت سے فرمایا:

"تو اپنے سابقہ شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک نیا شوہر تجھ سے اور تو اس سے متمتع نہ ہو لے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ جب تک نیا شوہر نکاح سے تمتع نہ کر لے نکاح نہیں ہو سکتا۔

احتمال و تعارض کی صورت میں

جو کلام دو معنوں پر محتمل ہو۔ لیکن وہ احتمال آیاتِ سابقہ کی طرح ذاتِ لفظ پر مبنی نہ ہو، بلکہ ظاہری طور پر متعارض ہو۔ اس بیوہ کا مسئلہ عدت ہے جو حاملہ ہو۔ شافعی کے نزدیک اس کی مدت وضع حمل ہے۔ ان کے نزدیک از روئے سنت اسی مسلک کو ترجیح ہے اس لیے عدت وفات کی جو آیت ہے اس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَالذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربّصن بانفسهن اربعة اشهرٍ وعشرًا

(یعنی جو لوگ تم میں وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں ان بیویوں کو چاہیے کہ چار مہینے اور دس دن تک نکاح سے رُکی رہیں)

یہ آیت حاملہ اور غیر حاملہ ہر طرح کی عورتوں پر بظاہر مشتمل ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

واولات الاحمال اجلهنّ ان یضعن حملهن۔

(یعنی حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے)

یہ آیت اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے مطلّقہ اور بیوہ دونوں پر مشتمل ہے۔ اس سے احتمال ہوتا ہے کہ بیوہ عورت دونوں عدتوں میں سے جو عدت چاہے اختیار کر لے یا اگر دونوں ساتھ ساتھ ختم ہوتی ہوں تو دونوں پر عمل کر لے۔ جیسا کہ بعض اہلِ علم نے کہا کہ

بیوہ عورت کی عدت چار مہینے دس دن ہے اور حاملہ کی وضع حمل۔ لیکن سنت نے اس احتمال کو واضح کر دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سبیعہ بنت حارث سے جب شوہر کی وفات کے چند دن بعد اس نے بچہ جنا تو فرمایا، تیری عدت ختم ہو گئی ہے۔[1]

(۲) اجمال قرآن کی تفصیل سنت سے

یہ کہ بیان قرآن مجمل ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہو۔ جیسا فرائض میں اکثر ہوا ہے۔ مثلاً قرآن میں صلاۃ مفروضہ مجمل طور پر بیان کی گئی ہے۔ اسی طرح زکاۃ اور حج کا بیان بھی اجمالی طور پر ہے۔ لیکن رسول اللہؐ نے بتایا کہ نمازوں کی تعداد کیا ہے اور سفر و میں وہ کس طرح ادا کی جائیں گی۔ اسی طرح زکوٰۃ میں جملہ انواع مال کے مقادیر واجبہ سنت نے الگ الگ بیان کیے ہیں۔ اور شروط وجوب بھی بیان فرمائے ہیں۔ اسی طرح سنت ہی نے حج کے مناسک و مواقیت کی تبیین بھی کی ہے۔ اس طرح کے تمام معاملات میں اجمالِ قرآن کی تفصیل سنت

---

(۱) شافعی نے "کتاب الام" جلد ۵ میں اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے،

"اللہ عزوجل نے بیوہ عورتوں کے لیے چار مہینے کی جو عدت مقرر فرمائی ہے وہ اس بات پر محتمل ہے کہ ہر زوجہ پر خواہ وہ حرّہ ہو یا باندی، حاملہ ہو یا غیر حاملہ، یہی عدت عائد ہوتی ہے۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ عدت آزاد عورتوں کی ہو باندیاں اس میں شامل نہ ہوں۔ نیز حاملہ عورتیں مراد ہوں، غیر حاملہ عورتیں مراد نہ ہوں۔ لیکن سنت بتاتی ہے کہ یہ عدت غیر حاملہ عورتوں کی ہے، اور حاملہ عورتیں خواہ مطلقہ ہوں، یا بیوہ ایک ہی عدت کی تابع ہیں جو وضع حمل ہے۔

عبداللہ بن عباس اور ابوسلمہؓ نے اس بات میں اختلاف کیا کہ وفات شوہر کے چند روز بعد جس عورت کو نفاس آ گیا ہو اس کی عدت کیا ہوگی؟ ابن عباسؓ کے نزدیک دونوں عدتوں میں سے آخری عدت عائد ہوگی۔ ابوسلمہؓ کہتے تھے جس عورت کو نفاس آجائے وہ فوراً حلال ہو جائے گی۔ اتنے میں ابوہریرہؓ آئے انہوں نے کہا میں اپنے ابن اخی یعنی ابوسلمہؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ اس مسئلہ کی وضاحت کے لیے کریب ام سلمہ کے پاس دریافت حال کے لیے بھیجے گئے۔ وہ آئے اور انہوں نے بتایا کہ وہ کہتی ہیں کہ سبیعہؓ کو رسول اللہؐ نے وضع حمل کے فوراً بعد نکاح کی اجازت دیدی تھی۔

ہی ہے۔

(۳) خاص و عام کا بیان

گذشتہ صفحات میں ہم وہ مثالیں پیش کر چکے ہیں جو شافعی نے از روئے سنت عام کے خاص سے متعلق بیان کی ہیں کہ کسی عام سے خاص کب مراد ہوتا ہے۔

بیان قرآن اور مقام سنت سے متعلق شافعی کا مسلک

بیان قرآن اور مقام سنت سے متعلق شافعی کا مسلک وضاحت کے ساتھ ہم نے بیان کر دیا ہے جو یہ ہے کہ پہلے قرآن کو قرآن ہی سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ جیسا کہ صوم و لعان میں ہم دیکھ چکے ہیں۔

قرآن میں جو اصولی اور کلی مسائل بیان کیے گئے ہیں وہ مجمل ہیں۔ سنت نے ان کی تبیین کرتے ہوئے ان کے جزئیات بیان کر دیے ہیں جو نماز، زکوٰۃ، حج، جہاد اور صوم کے ساتھ ساتھ شئون اسرہ اور معاملۂ انسان مثلاً عقوبات مانعۂ فساد پر حاوی ہیں۔ قرآن نے مبادی اور اصول پر اکتفا کیا ہے۔ سنت نے بیان و تفصیل کا فریضہ انجام دیا ہے۔

ادلۂ احکام (۲)

السُنّت

انکارِ سنّت

قرآن سے استنباط کرنے کے سلسلہ میں شافعی کا مسلک ہم نے وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا۔ شریعت میں قرآن کی حجیّت اور اثبات ایک مسلمان کی نظر میں محتاج دلیل ہے بھی نہیں۔ کیونکہ اثبات شریعت کے لیے جو حجیتِ قرآن کا انکار کرتا ہے وہ ملت سے خارج ہو جاتا ہے۔ ضروری ہے کہ اس سے توبہ کرائی جائے۔ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جائے۔

لیکن جہاں تک سنّت کا تعلق ہے، شافعی کو ایسے لوگوں سے دوچار ہونا پڑا جو حجیتِ سنت کے منکر تھے۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو سرے سے سنت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور وہ بھی جو احکامِ قرآنی سے ماورا سنت کے احکام مثبتہ کا انکار کرتے تھے۔ ان کے نزدیک، سنت سے قرآن کی تبیین تو ہو سکتی ہے لیکن اضافہ نہیں ہو سکتا۔ اور وہ لوگ بھی تھے جو خبر آحاد کی حجیت سے منکر تھے۔

شافعی کو ان سب سے دوچار ہونا پڑا۔ اور انہوں نے دلائل سے یہ بات ثابت کی کہ اثبات احکام میں سنت حجت ہے، اگرچہ وہ خبر آحاد ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ راوی ثقہ ہو۔

کتاب الام میں سنت کی اصل حجیت سے اختلاف رکھنے والوں سے شافعی کے مجادلات ہوئے ان کا تذکرہ ملتا ہے خواہ یہ منکرین خبر آحاد کے منکر ہوں یا قرآن پر سنت سے زیادتی کا انکار کرتے ہوں۔

منکرین حدیث

منکرین حدیث کے افکار و اقوال کا کچھ حصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں۔ یہ طبقہ اب مٹ چکا ہے۔ صرف تاریخ ہی میں اس کا ذکر ملتا ہے۔

شافعی نے الام کی کتاب جماع العلم میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جو اس اجماع کے مخالف ہیں، بتایا ہے۔ ان لوگوں کے تین مذہب ہیں اور ہر مذہب میں متعدد فرقے ہیں۔

ایک فریق تو وہ ہے جو سرے سے حدیث وسنت کی حجیت کا انکار کرتا ہے۔

دوسرا فریق حجیت حدیث کا اس صورت میں انکار کرتا ہے کہ قرآن اس کے ساتھ نہ ہو

سوال و جواب

مذہب اوّل کے سلسلۂ ذکر میں شافعی نے کہا ہے:

"مجھ سے ایک شخص نے جو اہل علم میں شمار ہوتا تھا کہا آپ ایک عرب ہیں، اور قرآن آپ ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ آپ دوسروں کے مقابلہ میں اسے زیادہ اچھی طرح یاد کر سکتے ہیں۔ اور اس کے احکام و فرائض حفظ کر سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص قرآن میں شک کرے تو آپ اس سے توبہ کرائیں گے۔ اور وہ توبہ نہ کرے تو قتل کر دیں گے۔ پھر یہ بتایئے جب قرآن خود کہتا ہے کہ وہ

ہے۔ یعنی اس نے ہر چیز کھول کر بیان کر دی ہے۔ پھر آپ یا کسی اور شخص کے لیے کسی چیز میں جسے خدا نے فرض کیا ہو یہ کہنا کس طرح روا ہو سکتا ہے کہ کبھی کسی حکم کو عام قرار دے دیں۔ کبھی کسی کو خاص کہہ دیں۔ آپ کے پاس جو احادیث ہیں انہیں دوسرے لوگوں نے روایت کیا ہے۔ یہ دو یا تین یا زیادہ راویوں کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہیں۔ میں نے آپ کو اور ان لوگوں کو جو آپ کے ہم مسلک ہیں دیکھا ہے کہ جس کسی سے آپ لوگ ملتے ہیں۔ اس کے صدق و حفظ اور بھول چوک کا ساتھ ساتھ اقرار کرتے ہیں۔ اکثر راویوں کے بارے میں آپ حضرات کا قول ہے کہ فلاں شخص نے فلاں حدیث کے بیان کرنے میں غلطی کی تھی اور فلاں راوی سے فلاں حدیث میں چوک ہوئی۔ پھر اگر کوئی

شخص کسی ایسی حدیث کے بارے میں جس کی رو سے آپ نے کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دیا ہے یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں فرمایا۔ اس میں آپ سے یا راوی سے چوک ہوئی۔ آپ نے یا راوی نے غلطی کی۔ آپ نے یا راوی نے جھوٹ بولا۔ تو اس سے آپ توبہ کیوں کرواتے ہیں؟ اور اس کی بات کو برا کیوں کہتے ہیں؟ کیا یہ امر جائز ہے کہ قرآن کے ظاہر اور قرآن کے احکام میں فرق کیا جائے؟ وہ بھی ان احادیث کی بنا پر جن کے راویوں کے بارے میں معلوم ہے کہ غلطی کر سکتے ہیں۔ آپ لوگ ان کی حدیثوں کو کتاب اللہ کے مقام پر رکھتے ہیں۔ اور انہی حدیثوں کی بنا پر لوگوں کو کسی بات کا حکم دیتے یا اس سے منع کرتے ہیں[1]۔"

---

(۱) شاطبی نے "موافقات" میں مخالفین حدیث کی اس رائے کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

"جو لوگ صرف کتاب الٰہی پر اقتصار و انحصار کرتے ہیں بلاشبہ یہ لوگ سنت کے دائرہ سے خارج ہیں۔ یہ لوگ ہر چیز کے بیان میں صرف کتاب پر بھروسہ کرتے ہیں اور احکام سنت کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ ان کی یہ روش انہیں جماعت سے خارج قرار دیتی ہے۔ یہ لوگ صرف اسی حدیث کی طرف ملتفت ہوتے ہیں اگر وہ کتاب اللہ سے موافق ہو۔ دلیل میں یہ حدیث نبوی پیش کرتے ہیں کہ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

"جو کچھ میں تمہیں دوں، اسے کتاب اللہ پر پیش کرو۔ اگر وہ کتاب اللہ سے موافق ہو تو میں نے وہ بات کہی ہے اور اگر اس کے مخالف ہو تو میں نے وہ بات نہیں کہی۔ اور میں کتاب اللہ کے خلاف کس طرح کہہ سکتا ہوں جس سے خدا نے مجھے ہدایت بخشی ہے۔

عبدالرحمٰن ابن مہدی کا قول ہے کہ زنادقہ اور خوارج نے یہ حدیث گھڑ لی ہے کیونکہ یہ الفاظ رسول اللہؐ کے نہیں ہیں۔ ایک بہت بڑی جماعت نے اس کو حدیث ماننے سے انکار کیا ہے۔ اہل علم کے نزدیک اس کی نقل و روایت صحیح اور درست نہیں ہے۔

امرِ عظیم

مذکورہ رائے سنت کو ڈھا دینے والی ہے۔ اور اصل فقہ اسلامی میں اسے ذرا بھی منزلت حاصل نہیں ہے۔ شافعی نے اس پر بحث کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ رائے ایک بہت بڑے امرِ عظیم پر منتج ہوتی ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نماز، زکات، اور حج وغیرہ فرائض مجملہ کا جو ذکر قرآن میں ہے اور جن کی تبیین سنت نے کی ہے ان کا انحصار صرف قدر لغوی پر رہ جائے گا۔ مثلاً از روئے قرآن، نماز فرض ہے۔ لیکن کتنی؟ اس کا اطلاق اس لفظ کے کم سے کم معنیٰ پر بھی ہو سکے گا۔ زکات فرض ہے۔ لیکن نصاب کا کوئی سوال نہیں معمولی سا صدقہ بھی زکات میں شامل ہو سکے گا۔ اگر کوئی آدمی دن بھر میں دو رکعتیں بھی پڑھ لے تو کافی ہے۔ اور وہ کہہ سکتا ہے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں نہیں ہے چونکہ وہ فرض بھی نہیں ہے۔ لہذا نماز اور زکات وغیرہ سب ساقط ہو جائیں گے۔

اس گروہ میں وہ لوگ بھی ہیں جو سنت کو صرف اس صورت میں قبول کرتے ہیں کہ قرآن اس کی تائید میں ہو۔ اس جماعت کا ذکر کرتے ہوئے شافعی کہتے ہیں:

"قرآن میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے بارے میں خبر کا قبول کرنا ضروری ہو گویا یہ لوگ قرآن کے سوا کچھ اور نہیں مانتے اور قرآن میں بھی ناسخ و منسوخ اور خاص و عام کو تسلیم نہیں کرتے۔"

گویا ان کا مسلک یہ ہے کہ سنت کتاب اللہ کے مقابلہ میں شرع زائد نہیں معین کر سکتی۔ اس لیے کہ اس کے اس طرح کے احکام قرآن میں نہیں ہیں۔ نہ آیاتِ بیّنات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

خبرِ آحاد

اس گروہ کا تیسرا مذہب جو اہل سنت والجماعت کا مخالف ہے۔ وہ ہے جو خبر احاد کی حجیّت کا بالکل انکار کرتا ہے اور ان کا ذرا بھی اعتبار نہیں کرتا۔ یہ لوگ صاف اخبار متواترہ یا مستفیضہ مشہورہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ شافعی اس مسلک کے بارے میں اظہار رائے کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"یہ جماعت اس بارے میں ہم سے متفق ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تثبیت

اخبار امت کے لیے لازم ہے۔ یہ لوگ اور اس جماعت کے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ حکام اور مفتیوں میں سے کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ کوئی ایسا فتویٰ دے جو حجت احاطہ سے باہر ہو۔ احاطہ سے مراد کتاب اور سنت مجتمع علیہا اور اجماع ناس ہے۔ مثلاً ظہر میں چار رکعتیں فرض ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مسلمانوں کا کوئی گروہ اس بارے میں مختلف القول نہیں ہے۔ لہٰذا کسی شخص کے لیے اس باب میں شک کی گنجائش بھی نہیں۔"

منکرین حدیث کی یہ قسم وہ ہے کہ صرف وہ حدیثیں اس کے نزدیک قابل قبول ہیں جو شک و ریب سے بالا ہوں۔ اور ان کے احکام میں کسی طرح کی منازعت نہ ہو۔ اس علم کو شافعی نے علم احاطہ کا نام دیا ہے۔ جو علم ظاہر و باطن پر حاوی ہے۔

منکرین حدیث کی قسمیں

یہ ہیں منکرین حدیث کے اقوال جو عامۂ مسلمین کے مسلک کے خلاف ہیں۔ ان کو ہم تین گروہوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ وہ منکرین حدیث جو مطلق طور پر حجیت سنت کا انکار کرتے ہیں۔

۲۔ وہ منکرین حدیث جو صرف ان حدیثوں کو تسلیم کرتے ہیں جو قرآن سے مطابقت رکھتی ہوں۔

۳۔ وہ منکرین حدیث جو صرف مستفیض اور مشہور حدیثوں کے قائل ہیں۔

ان تمام اقوال کی مخالفت اور ان تمام گروہوں کا مقابلہ اس نوجوان نے کیا جسے مکہ اور بغداد کے لوگوں نے ناصر الحدیث کا لقب دیا۔ اور تاریخ فقہ بلکہ تاریخ فکر اسلامی نے جسے ملتزم السنّت قرار دیا۔ ہماری مراد شافعی رضی اللہ عنہ سے ہے۔

شافعی نے اپنے رسالہ میں حجیت حدیث و سنت رسول اللہؐ کا اثبات فریق اوّل کے اقوال کا رد کرتے ہوئے کتاب اللہ اور دوسرے دلائل سے کیا ہے جنہیں انہیں کے الفاظ میں مختصر طور پر ہم بیان کرتے ہیں۔

ایمان بالرسولؐ

اللہ سبحانہ' و تعالیٰ نے اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان اسی طرح لازم قرار دیا ہے جس طرح خود اپنے لیے۔ ایمان بالرسولؐ کے معنی یہ ہیں کہ رسولؐ کے اقوال و افعال و تقریرات کی اطاعت واجب ہے۔ اور اس واجب کی رو سے سنتِ نبویہ بھی شرعِ کریم کا مصدر ٹھہرتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

فامنوا باللہ و رسولہ النبیّ الامی الذی یومن باللہ و کلماتہ واتبعوہ لعلکم تھتدون۔

یعنی اللہ پر اور اس کے نبی امی پر ایمان لاؤ، اس کے ارشاد کو تسلیم کرو۔ اس کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

انما المومنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ واذا کانوا معہ علی امر جامع لم یذھبوا حتیٰ یستاذنوہ۔

. . . .

. . . .

ان دونوں آیتوں سے صریح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان بالرسولؐ اسلام کا جزء ہے، ایمان کا ثمرہ اتباع ہوتا ہے اور یہ بات کسی طرح بھی معقول نہیں قرار دی جا سکتی کہ ایمان بالرسولؐ تو واجب ہو لیکن رسول کے اقوال و افعال اور تقریرات کا اتباع واجب نہ ہو۔

کتاب و حکمت

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں:

ربنا وابعث فیھم رسولاً منھم یتلوا علیھم آیاتک ویعلمھم الکتاب والحکمۃ ویزکیھم انک انت العزیز الحکیم۔

. . . .

. . . .

نیز اللہ جل ثنارہ نے فرمایا ہے :

کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتاب والحکمۃ ۔ (ہم نے تم میں سے تمہارے مابین رسول بھیجا۔ جو تمہارے سامنے ہماری آیتوں کی تلاوت کرتا ہے۔ تمہیں پاک کرتا ہے۔ اور تمہیں کتاب و حکمت سکھاتا ہے) ۔

ان آیات میں اور اس طرح کی دوسری آیات میں کتاب سے مراد قرآن اور حکمت سے مراد سنتِ نبویہ ہے اس لیے کہ حکمت کا ذکر کتاب کے ساتھ ساتھ آیا ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ نے اطاعتِ رسولؐ لوگوں پر فرض کی ہے، اور لوگوں کو امرِ رسولؐ کے اتباع کا حکم دیا ہے۔ لہذا لازمی طور پر کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ کا درجہ آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان بالرسولؐ اسی طرح لازم قرار دیا ہے جس طرح ایمان باللہ پس کتاب اور حکمت کا اقتران، کتاب و سنت کا اقتران ہے ۔

طاعتِ رسولؐ

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مومنین پر نبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت اور اتباع فرض کیا ہے۔ جس کی طاعت واجب ہو اس کے اقوال کی پیروی بھی لازمی ہے۔ جو مخالفت کرے وہ عاصی ہے۔ لہذا سنتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم، شریعت غرا میں حجت کی حیثیت رکھتی ہے۔ معصیتِ رسولؐ کو، خدا نے خود اپنی معصیت قرار دیا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں وارد ہوا ہے :

وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالاً مبیناً ۔

یعنی کسی مومن مرد و مومنہ کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسولؐ کوئی فیصلہ کر دیں تو وہ اسے بے چون و چرا تسلیم نہ کرے۔ جو اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کرتا ہے وہ بہت بڑی گمراہی میں مبتلا ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :

یا ایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیئٍ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الآخر۔ یعنی اے مسلمانو، اللہ و رسولؐ اور اپنے اولی الامر کی اطاعت کرو، اگر تم میں کوئی تنازعہ پیدا ہو تو اسے خدا اور رسولؐ کی طرف لوٹاؤ، اگر تم خدا پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

نیز قرآن کریم میں وارد ہوا ہے:

ومن یطع اللہ والرّسول فاولئك مع الّذین انعم اللہ علیھم من النبیین والصّدیقین والشھداء والصّالحین وحسن اولئك رفیقاً۔

. . . .

. . . .

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

من یطع الرّسول فقد اطاع اللہ۔

یعنی جس نے رسولؐ کی اطاعت کی، اس نے خدا کی اطاعت کی۔

نیز قرآن کریم میں آیا ہے:

فلا وربك لا یومنون حتیٰ یحکموك فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجاً مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔

. . . .

. . . .

حجت لازم

اللہ سبحانہ تعالیٰ نے دعائے رسولؐ کو دعائے بعض کی طرح نہیں قرار دیا ہے۔ نہ رسول کی مخالفت کو دوسروں کی مخالفت کی طرح مانا ہے۔ بلکہ مخالفِ حکم رسولؐ کو نامسلمان قرار دیا ہے۔ تو جب صورتِ حال یہ ہے تو آپؐ کے احکام و اقوال سنتِ متبعہ اور حجتِ ملزمہ ہوتے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

. . . .

لَا تجعلُوا دعاءَ الرَّسُول بینکم کدعاء بعضکم بعضًا وقد یعلم اللہ الّذین یتسلّلُونَ منکم لواذًا فلیحذر الذین یخالفون عن امرہٖ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم

نیز ارشادِ الٰہی ہے:

واذا دعوا الی اللہ ورسولہ لیحکم بینھم اذا فریق منھم معرضون وان یکن لھم الحق یاتوا الیہ مذعنین افی قلوبھم مرض ام ارتابوا ام یخافون ان یحیف اللہ علیھم ورسولہ بل اولئک ھم الظالمون۔ انما کان قول المومنین اذا دعوا الی اللہ ورسولہ لیحکم بینھم ان یقولوا سمعنا واطعنا واولئکَ ھُم المفلحون ومن یطع اللہ ورسولَہٗ ویخشی اللہ ویتقہ فاؤلئکَ ھُم الفائزون۔

. . . .

. . . .

. . . .

رسولؐ کا فیصلہ خدا کا فیصلہ ہے

اس طرح اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ رسولؐ کے پاس فیصلہ کرانے کے لیے جانا، گویا خدا سے فیصلہ طلب کرنا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسلمانوں کے حاکم بھی ہیں اور جب رسولِ خداؐ کا حکم واجب التسلیم ٹھہرا تو گویا رسولؐ کا حکم مان کر خدا کا حکم مانا۔ خدا نے یہ بھی بتا دیا کہ جو اس کا حکم ہے وہی رسولؐ کا حکم ہے۔ اور ان تمام باتوں سے یہ ثابت ہوا کہ سنتِ رسولؐ درحقیقت شریعت ہی ہے۔

تبلیغِ رسالت کا حکم

اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ اپنی رسالت کی تبلیغ کریں، شریعت کی تبیین کریں، وحی کی پیروی کریں۔

آپؐ کی تبلیغ یہ تھی کہ آپؐ نے لوگوں کے سامنے قرآن پیش کیا یہی تبیین بھی تھی پس شریعت جس طرح قرآن ہے اسی طرح اقوال رسول علیہ السلام بھی ہیں۔ اس لیے کہ یہ بلاغ للناس اتباع وحی ہی تو ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

واتبع ما اوحی الیک من ربک لا الہ الا ھو واعرض عن المشرکین۔ (یعنی: اے نبی! جو کچھ تیرے رب کی طرف سے وحی آتی ہے اس کی پیروی کر۔ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور مشرکین سے گریزاں رہ۔)

اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ثم جعلناک علی شریعۃ من الامر فاتبعھا ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون۔ (یعنی: ہم نے تجھے شریعت وی ہے، اس کی پیروی کر، ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کر جو ناواقف ہیں۔)

تبلیغ کا حکم خدا نے اپنے رسولؐ کو ان الفاظ میں دیا ہے:

یایھا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتہ واللہ یعصمک من الناس۔

یعنی: اے رسول! اللہ نے جو وحی تجھ پر اتاری ہے اس کی تبلیغ کر، اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو گویا پیام رسالت نہ پہنچایا، اللہ تعالیٰ تجھے لوگوں کے شر سے ہر طرح محفوظ رکھے گا۔

تبلیغ اور اتباعِ وحی کی شہادت اللہ تعالیٰ ان الفاظ میں دیتا ہے:

وکذالک اوحینا الیک روحا من امرنا، ما کنت تدری ما الکتٰب ولا الایمان ولکن جعلناہ نورا نھدی بہ من نشاء من عبادنا وانک لتھدی الی صراط مستقیم

. . . .

نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

ولولا فضل اللہ علیک ورحمتہ لھمت طائفۃ منھم ان یضلوک وما یضلون الا انفسھم وما یضرونک من شئی وانزل اللہ علیک الکتٰب

والحکمۃ وعلمک مالم تکن تعلم وکان فضل اللہ عظیماً۔

اس آیت نیز آیاتِ ماسبق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے تھے اپنی طرف سے نہیں فرماتے تھے بلکہ درحقیقت وہ حکم خداوندی ہوتا تھا جیسا کہ خود آپؐ نے فرمایا ہے:

"خدا نے جس چیز کا حکم دیا، میں نے تمہیں اسی بات کا حکم دیا ہے۔ ایسی کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ اسی طرح خدا نے تمہیں جس چیز سے منع کیا ہے، میں نے بھی اسی کی ممانعت کی ہے۔ اور ایسی کوئی چیز نہیں چھوڑی۔"

پس جب کہ صورتِ احوال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اقوال اور آپؐ کے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کا بیان ہیں تو بے شک مسلمانوں کو حق ہے کہ ان سے حجت پکڑیں، اور اس نور کی روشنی میں امر الٰہی کی معرفت حاصل کریں۔

قرآن سے تائید

اسی طرح شافعی وہ آیاتِ قرآنیہ بھی پیش کرتے ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ سنت فقہ اسلامی کے مصادر میں سے ایک اہم مصدر ہے۔ بلکہ یہ ایسا علم ہے جو اپنے مرتبہ میں قریب قریب کتاب الٰہی کا ہم پایہ ہے۔

شافعی کو شاید اس استدلال کی ضرورت نہ پیش آتی اگر زنادقہ اور خوارج نے جو بظاہر اسلام کا جامہ پہنے ہوئے تھے اور درحقیقت اسلام سے کوسوں دور تھے، اور مسلمانوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے کے درپے تھے، یہ مہم نہ چلائی ہوتی۔ چنانچہ خوارج تو حکم رجم (زانی کو سنگسار کر دینے کی سزا) کا بھی انکار کرتے تھے کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے ان زنادقہ اور خوارج کا ذکر کیا ہے جو سنت کے منکر اور اس سے حجت لانے کے مخالف تھے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو یہ حدیث منسوب ہے کہ:

"میرے جس قول کی روایت تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ کے سامنے پیش کرو

اگر میرا وہ قول کتاب اللہ سے موافق ہو تو بے شک وہ میرا قول ہے ، اور کتاب اللہ سے مخالف ہو تو پھر وہ میرا قول نہیں ہے۔ اور میں کتاب اللہ کے خلاف کس طرح کوئی بات کہہ سکتا ہوں جب کہ اس نے مجھے ہدایت بخشی ہے؟ زنادقہ اور خوارج کی وضع کی ہوئی ہے۔

لیکن استاذ خضری رحمۃ اللہ نے کلام شافعی کے سیاق و اسلوب سے یہ مستنبط کیا ہے کہ مسائل فروعی میں سنت سے احتجاج کرنے سے اختلاف کرنے والے لوگ معتزلہ تھے۔ کیونکہ یہ لوگ اس باب میں شہرت رکھتے تھے کہ آثار کا علم نہیں رکھتے۔ شافعی نے یہ بھی ایک موقع پر ذکر کیا ہے کہ خبر آحاد کے منکرین بصرہ میں ہیں ، اور بصرہ بہت عرصہ سے اعتزال کا گہوارہ چلا آرہا تھا۔ ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب میں اس خیال کی تائید کی ہے۔(۱)

لیکن میرا خیال ہے کہ فروع میں سنت سے احتجاج کا انکار کرنے والے لوگ زیادہ تر زنادقہ اور کچھ خوارج تھے جیسا کہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے کہا بھی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ زنادقہ اپنا اصل رنگ چھپانے کے لیے بظاہر معتزلی بن گئے ہوں۔

اخبار آحاد کی حیثیت

اب ان لوگوں کا ذکر مقصود ہے جو اخبار آحاد کے منکر ہیں۔ اخبار آحاد سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو غیر متواتر اور غیر مشہور ہیں۔ بعض علما عمل میں انہیں روبہ کار نہیں لاتے، کیونکہ ان کی حیثیت ظنی ہے۔ اور راویوں کی جانب سے تدلیس اور کذب کا احتمال ہے کیونکہ اہل اہوا و بدعت نے اسی دروازے سے وہ حدیثیں پھیلا دی ہیں جو دراصل قول رسول پر مبنی نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ یہ بات سخت دشوار ہو گئی کہ طیب سے خبیث کا امتیاز کیا جا سکے۔

لیکن شافعی رضی اللہ عنہ اخبار آحاد کی حجیت کے قائل ہیں اور متعدد مواقع پر انہوں نے اپنے اس مسلک کو ثابت کیا ہے۔ ان کے مناظرات، کتابت، اور املا سے متعلق جو کتابیں

---

(۱) تاویل مختلف الحدیث علی المعتزلہ

ہیں ان میں یہ مسلک بکثرت ملتا ہے۔ امام صاحب کی یہ دلیلیں "الرسالہ" اور "کتاب جماع العلم" نیز "کتاب اختلاف الحدیث" میں مدوّن کر دی گئی ہیں۔

ضروری ہے کہ ان دلیلوں پر ہم ایک نظر ڈال لیں۔

قیاس بھی ایک دلیل ہے

اخبار آحاد کی حجیت کے بارے میں امام شافعی کے دلائل میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ قرآن کریم اور اخبار مستفیضہ سے شریعت میں جو امور ثابت ہیں ان پر قیاس کرتے ہوئے بھی خبر آحاد کی حجیت ثابت ہے۔

نص قرآن کریم اور سنت سے ثابت ہے کہ معاملات میں دو مردوں یا ایک مرد، اور دو عورتوں کی گواہی پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔ زنا کے مقدمہ میں چار گواہوں کی گواہی پر فیصلہ ہو گا۔ حدود و قصاص کے جملہ معاملات میں دو گواہوں کی شہادت فیصلہ کے لیے کافی ہے۔ عورتوں کے جن معاملات کو صرف عورت ہی جان اور سمجھ سکتی ہے ان میں صرف ایک عورت کی شہادت کافی ہے۔ جمہور علماء کا اس مسلک پر اتفاق ہے اور فیصلہ ہمیشہ کذب کے مقابلہ میں صدق کے ترجیحی پہلو کو پیش نظر رکھ کر کیا جاتا ہے۔

پس یہی صورت اگر اخبار آحاد کے ساتھ ہو تو اخبار آحاد پر عمل بھی واجب ہوا کیونکہ راوی اگر عادل، ثقہ، ضابط اور متقی ہے تو کذب کے مقابلہ میں صدق کا پلّہ بھاری ہے۔ اور قیاس بالکل درست ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول کو ایک یا دو ثقہ راویوں کی روایت کی بنا پر قبول کر لینا ویسا ہی ہے جیسے ایک یا دو گواہوں کی گواہی قبول کر لینا بلکہ عام گواہی کے مقابلہ میں حدیث کا قبول کر لینا اولیٰ ہے کیونکہ کوئی عادل، ثقہ، اور ضابط شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ:

"جس نے میرے بارے میں ایسی بات کہی جو میں نے نہیں کہی ہے اسے چاہیے کہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔"

ایک اور دلیل

حجیت اخبار آحاد کے سلسلہ میں امام شافعی کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس شخص کو دعائے خیر دی ہے جو دو حدیث سنے، اسے یاد رکھے، اسے محفوظ رکھے، اور دوسروں تک پہنچا دے۔ کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سننے والا غیر فقیہ ہو، اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ فقیہ ہو۔ مگر ایسے تک پہنچا دے جو اس سے زیادہ فقیہ ہو" ظاہر ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہر شخص کے لیے ہے خواہ وہ کوئی فرد واحد ہو، یا جماعت۔

صحابہ اور اخبار آحاد

اخبار آحاد کی حجیت کے سلسلہ میں امام شافعی کی تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابۂ کرام اخبار آحاد پر عمل کیا کرتے تھے۔ حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مابین موجود تھے۔ اگر خبر آحاد عمل کے لیے کافی نہ ہوتی تو ضرور آپؐ اس امر کی وضاحت فرما دیتے اور یہ بات تبلیغ رسالت اور بیان شریعت کے لیے ضروری بھی تھی۔ لیکن خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ احکام کے لیے فرد واحد کو کافی سمجھتے تھے۔ اگر بیان شریعت فرد واحد سے روا نہ ہوتا اور روایت بجز جماعت کے قابل قبول نہ ہوتی تو کیونکر ممکن تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بیان شریعت اور روایت حدیث کے لیے فرد واحد کو منتخب فرماتے۔

اس سلسلہ میں امام صاحب نے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم صرف چند پر اکتفا کرتے ہیں:

— • آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوئی جس کی رو سے بیت المقدس کی بجائے کعبہ قبلہ قرار پایا۔ جو لوگ قبا میں تھے وہ بیت المقدس کی طرف رخ کیے ہوئے نماز فجر پڑھ رہے تھے۔ اتنے میں ایک آنے والا آیا اور اس نے کعبہ کے قبلہ ہونے کا اعلان کیا۔ لوگوں نے عین حالت نماز میں اپنا رخ بدل دیا۔ اور بیت المقدس کے بجائے کعبہ کی طرف منہ کر لیا۔ اور یہ اہل قبا کون تھے؟

سابقین انصار۔

فقیہ

لیکن انہوں نے یہ سوال نہیں اٹھایا کہ ہم خبر واحد پر کس طرح اعتماد کر لیں؟

اور خبر واحد کی بنا پر تحویل قبلہ کا اعلان انصار نے مان ہی لیا تھا تو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کیوں نہیں ٹوکا؟ اور کیوں نہیں فرمایا کہ تمہیں اس وقت تک قبلہ تبدیل نہیں کرنا چاہیے تھا جب تک میرے قول کی حجت تم پر نہ ثابت ہو جاتی؟ یا یہ حدیث تمہیں ایک جماعت کی طرف سے نہ ملتی۔ یا کم از کم ایک سے زیادہ راویوں نے یہ روایت تم تک پہنچائی ہوتی؟

— ۵ انس بن مالک کی روایت ہے:

"ابو طلحہ، ابو عبیدہ، ابن الجراح اور ابی بن کعب کو میں کھجور کی شراب پلا رہا تھا کہ اتنے میں ایک آدمی آیا اور اس نے کہا:

"شراب حرام ہو گئی!"

یہ سنتے ہی ابو طلحہ نے کہا،

انس اٹھو، اور شراب کے اس کنٹر کو لنڈھا دو۔

میں اٹھا، اور میں نے اس کے پچھلے حصہ پر ایک ضرب موری کے سامنے لگائی اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا اور ساری شراب بہہ گئی!"

روایت میں جن اصحاب کا ذکر کیا گیا ہے یہ بڑے پایہ کے لوگ تھے۔ ان کا پایۂ علم بھی بہت اونچا تھا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ عالی میں شرفِ تقرب سے بھی بہرہ ور تھے۔ صحبت نبوی کے اس مرتبہ پر فائز تھے جس سے کوئی عالم انکار نہیں کر سکتا۔ جس وقت یہ بادۂ جام سے لطف اندوز ہو رہے تھے، شراب حلال تھی، لیکن آنے والا جب آیا اور اس نے تحریم خمر کی خبر دی تو ابو طلحہ نے فوراً شراب کا کنٹر توڑ دینے کا حکم دیدیا۔ نہ انھوں نے، نہ حاضرین نے، نہ حاضرین میں سے کسی نے یہ سوال اٹھایا کہ ہم تو شراب کو حلال سمجھتے ہیں جب تک خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ مل لیں، نہ پوچھ لیں، یا خبر عامہ ہمارے پاس نہ آجائے ہم یہ بات نہیں مان سکتے۔

— ۶ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو منیٰ میں لوگوں کے پاس بھیجا کہ انہیں سورۂ توبہ سنا دیں۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر خبر واحد کو قبول کرنے کے خلاف ہوتے تو تنہا حضرت علی کو نہ بھیجتے۔

— • متعدد جگہوں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمال بھیجے۔

لیکن کسی جگہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عامل پہنچا ہو اور وہاں کے لوگوں نے کہا ہو کہ تم تن تنہا یہ خبر لائے ہو، اور ہم خبر واحد نہیں مان سکتے۔ جب تک کہ وہ خبر کافی یا مشہورہ نہ ہو۔ یا کم از کم ایک سے زیادہ راوی اس کے حامل نہ ہوں۔

پس خبر واحد کے سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ایسی حجت ہے کہ اس کے بعد کسی مزید حجت اور برہان کی ضرورت نہیں۔

مذکورہ تمام اخبار، اخبار مستفیضہ مشہورہ ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ میں، اور معاملات و مسائل میں خبر واحد کو کافی سمجھتے تھے۔

ایک اہم نکتہ

خبر واحد کی حجیت کے سلسلہ میں امام شافعی کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وقت بارہ آدمیوں کو بارہ مختلف مقامات کے بادشاہوں کے پاس دعوت اسلام دینے کے لیے بھیجا۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والیوں کو جو مکاتیب ارسال فرماتے تھے وہ بھی ایک ہی صحابی کے ہاتھ بھیجتے تھے۔

لیکن کسی والی نے بھی ترک انفاذ امر کی جرأت اس بنیاد پر نہیں کی کہ پیامی صرف ایک ہے، اس پر کیسے بھروسہ کر لیا جائے۔ یہ بات تو کئی آدمیوں کے ذریعہ سے پہنچنی چاہیئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ کسی امر کے نفاذ و ترویج کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز کسی فرد واحد کے ہاتھ نہ اپنا مکتوب بھیجتے، نہ پیام، اور جن لوگوں کے پاس یہ پیام یا مکتوب پہنچتا وہ ضرور شک وشبہ میں مبتلا ہو جاتے۔

حجیت خبر آحاد

پانچویں دلیل حجیت خبر آحاد کے سلسلہ میں امام شافعی یہ لاتے ہیں کہ خود صحابۂ کرام

خبر واحد کو تسلیم کرتے اور اس پر عمل کرتے تھے۔ ان کے سامنے اگر کوئی ایسا مسئلہ در پیش ہوتا جس کے بارے میں کتاب اللہ کے اندر کوئی حکم نہ ہوتا تو وہ سنت رسولؐ کی جستجو کرتے اور خبر کافہ، اخبار مشہورہ، اور اخبار خاصہ بے تامل قبول کر لیتے۔ اس طرح کے واقعات و امثال اتنے زیادہ ہیں کہ حد شمار سے خارج ہیں۔ اور اگر ان کے سامنے کوئی حدیث بھی نہ ہوتی تو اپنی رائے سے فیصلہ کر دیتے۔ اور پھر بعد میں جب حدیث کا سراغ مل جاتا تو اپنی رائے سے رجوع کر لیتے اور حدیث پر عمل کرتے۔

مثلاً عمر بن الخطاب مقتول کی دیت اس کے وادھیانی رشتہ داروں کو دلاتے تھے۔ اور بیوی شوہر کی دیت میں سے کچھ بھی نہیں پاتی تھی۔ یہاں تک کہ ضحاک بن سفیان نے انہیں بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی دیت کے سلسلہ میں تحریر فرمایا تھا کہ اس کی بیوی بھی وارث ہوگی۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

اسی طرح ایک مرتبہ عمرؓ نے لوگوں سے سوال کیا:

"کیا کوئی شخص ایسا ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جنین کی دیت کے بارے میں کچھ سنا ہو؟"

یہ سن کر حمل بن مالک بن النابغہ کھڑے ہوئے اور انہوں نے کہا:

"میری دو بیویاں تھیں۔ ایک مرتبہ میں نے ایک بیوی کو خیمہ کی میخ سے مارا جس سے حمل ساقط ہو گیا، جنین مردہ تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ دیت تو نہیں دلائی، کچھ جرمانہ کے طور پر عاید کر دیے تھے۔"

یہ سن کر عمرؓ نے کہا:

"اگر یہ بات معلوم نہ ہو جاتی تو میرا فیصلہ کچھ اور ہوتا!"

امام شافعی نے مذکورہ دونوں مثالوں پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"اگر خبر واحد کا رد کر دینا کسی کے لیے جائز ہو سکتا تھا تو اس کے سب سے زیادہ اہل حضرت عمرؓ تھے۔ وہ ضحاک سے کہہ سکتے تھے، تم نجد کے رہنے والے

ہو، اور حمل بن مالک سے کہہ سکتے تھے تم تہامہ کے باشندے ہو تم دونوں کو اللہ تعالیٰ نے دیدار رسول ؐ کے شرف سے نہیں نوازا۔ اور اگر شرفِ صحبت حاصل بھی ہے تو بہت مختصر۔ اور میں ہمیشہ آپ ؐ کے دامن سے وابستہ رہا۔ اسی طرح میرے ساتھی مہاجر اور انصار، پھر یہ کیسے ہوا کہ یہ بات ہمارے اور ہماری جماعت کے علم میں تو نہیں آئی اور تم نے جان لی؟ اور روایت بھی تم اکیلے کر رہے ہو۔ جس میں بھول چوک کا امکان ہے۔"

لیکن عمرؓ نے یہ کچھ نہیں کہا،

ضحاک اور حمل کی روایت میں انہیں حق کا جلوہ نظر آیا، اور اس کی پیروی کر لی،

اور اپنی پہلی رائے سے رجوع کر لیا۔

پہلے وہ مقتول کی دیت میں اس کی بیوی کو کوئی حصہ نہیں دیتے تھے، اب دینے لگے۔

پہلے وہ جنین کی دیت سو اونٹ ـــــ اگر وہ زندہ ہو ـــــ دلاتے تھے، اور مردہ کے سلسلہ میں کچھ نہیں۔ اب حمل کی روایت پر عمل کرنے لگے۔[1]

حضرت عمرؓ کا مسلک

بعض اوقات حضرت عمرؓ خبر واحد کو کافی نہیں سمجھتے تھے جب تک اس کی تائید و توثیق دوسرے ذرائع سے نہ ہو لے۔ اس کی توجیہہ کرتے ہوئے "الرسالہ" میں امام شافعی نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس کے تین وجوہ تھے:

۱ ـــــ احتیاط ـــــ اگرچہ ان کے (حضرت عمرؓ کے) نزدیک خبر واحد حجت تھی لیکن اگر یہی خبر دو یا زیادہ راویوں سے مل جائے تو اس کا وزن اور بڑھ جائے گا۔ جیسے شہادت کے لیے دو آدمی کافی ہیں۔ لیکن اگر دو کے بجائے دس گواہ مل جائیں تو اور زیادہ

---

(۱) کتاب اختلاف الحدیث

اچھا ہے۔

۲ــــــ یہ احتمال بھی ہے کہ عمرؓ کا توقف مخبر کی عدم معرفت پر مبنی ہو، کیونکہ وہ غیر معروف کی خبر تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۳ــــــ یہ بھی محتمل ہے کہ عمرؓ کے نزدیک مخبر کا قول غیر مقبول ہو۔ لہذا اس کی خبر وہ رد کر دیتے ہوں۔ یہاں تک کہ وہی قول کسی ایسے شخص سے مل جائے جس کا قول ان کے نزدیک قابل قبول ہو۔

غرض شافعی نے صحابہ کرام کے قبول روایات آحاد کے امثلہ بیان کرنے کے بعد تابعین اور تبع تابعین کی بھی بہت سی مثالیں اس ذیل میں پیش کی ہیں۔ اور ثابت کیا ہے کہ یہ حضرات خبر آحاد پانے کے بعد اپنی رائے ترک کر دیا کرتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں:

"مجھے فقہاء مسلمین کا ایک واقعہ بھی ایسا نہیں معلوم کہ کسی نے خبر واحد کی تثبیت میں اختلاف کیا ہو۔"

قرآن اور خبر آحاد

گو امام شافعی خبر واحد کو مانتے تھے اور اسے عمل میں حجت قرار دیتے تھے۔ لیکن وہ اسے مرتبۂ قرآن میں نہیں رکھتے تھے، نہ سنت مجمع علیہا کا درجہ دیتے تھے۔ بلکہ خبر آحاد کا مرتبہ احتجاج ان دونوں کے بعد تسلیم کرتے تھے۔ کیونکہ کتاب الٰہی اور سنت مجمع علیہا قطعی الثبوت ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی میں شک کرنے والا دائرۂ اسلام سے خارج ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

"جو شخص کتاب (قرآن) اور سنت مجمع علیہا کے قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس سے توبہ کرانی چاہیے۔ کیونکہ خبر خاصہ ہر ایک پر لازم ہے اور عمل میں اس کی حیثیت مسلّم ہے۔ کسی شخص کو اس کے رد کر دینے کا حق نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے صادق القول گواہوں کی گواہی رد نہیں کی جا سکتی۔ البتہ ایسی خبر کو جو بطریق انفراد پائی گئی ہو کوئی قبول نہیں کرتا یا اس میں شک کرتا ہے تو اس سے

توبہ نہیں کرائی جائے گی۔"

گویا خبر آحاد کے بارے میں امام صاحب کا مسلک یہ ہوا کہ خبر آحاد عمل میں ـــــ نہ کہ اعتقاد میں ـــــ حجت ہے۔ اگر کوئی شخص اس میں شک کرتا ہے تو وہ کسی عقوبت اور سزا کا مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس پر عمل لابدی ہے ـــــ دلائل گزشتہ صفحوں میں بیان کیے جاچکے ہیں ـــــ

اہم شرط

احادیث آحاد کے قبول کرنے میں شافعی راوی کے لیے بڑی دقیق شرطیں عاید کرتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ راوی کو اپنے دین میں ثقہ، اور صدق قول میں معروف ہونا چاہیے۔
اس راوی کی حدیث ہرگز نہیں قبول کی جائے گی، جس کا صدق معروف نہ ہو، یا جو غیر متدین ہو۔

۲۔ راوی کو عقیل وفہیم بھی ہونا چاہیے، جو حدیث وہ بیان کر رہا ہے اس کا مفہوم وہ اچھی طرح سمجھ رہا ہو۔

۳۔ راوی ضابط بھی ہو، یعنی اس کا حافظہ قوی ہو۔ اور جس حدیث کو وہ روایت کر رہا ہے وہ اسے زبانی بھی یاد ہو۔

۴۔ یہ بھی ضروری ہے کہ راوی، جس راوی سے حدیث کی روایت کر رہا ہے اس سے خود اس نے بہ نفسِ نفیس سماعت کی ہو۔ ورنہ پھر وہ مدلس قرار دیا جائے گا۔

۵۔ اہل علم کی احادیث سے یہ حدیث مخالف نہ ہو۔

حدیث مرسل

اس میں کوئی شبہ نہیں شافعی حدیث مرسل کو قبول کرتے ہیں اور اسے حجت تسلیم کرتے ہیں۔

مرسل حدیث وہ ہے جس کی سند تابعی پر ختم ہو جاتی ہو، اور اس صحابی کا ذکر نہ ہو جس سے وہ تابعی روایت کر رہا ہے۔

شافعی حدیث مرسل قبول تو کرتے ہیں لیکن چند دقیق شرطوں کے ساتھ۔ نہ تو وہ حدیث مرسل کو علی الاطلاق تسلیم کر لیتے ہیں جیساکہ بعض علمار کا مسلک ہے، نہ وہ اسے علی الاطلاق رد کر دیتے ہیں جیساکہ بعض علمار کا اصول اور طریقہ ہے۔ شافعی کا موقف رد کرنے والوں اور قبول کرنے والوں کے بین بین ہے[1]۔ وہ ایسے تابعی کے مراسیل قبول نہیں کرتے جس نے بہت سے صحابہ کا شرف صحبت نہ حاصل کیا ہو۔ وہ صرف انہیں کبار تابعین کے مراسیل قبول کرتے ہیں جنہوں نے بہت سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسب فیض کیا ہو۔ چنانچہ

—— ٥ جس تابعی کبیر نے ارسال کیا ہو، شافعی دیکھتے ہیں کہ مامون حفاظ حدیث نے اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سند کے ساتھ ویسی ہی روایت کی ہے جو اس روایت مرسل سے ملتی جلتی ہو تو وہ اسے قبول کر لیتے ہیں کیونکہ اس طرح حدیث مرسل کی صحت پر دلالت واضحہ مل گئی۔

—— ٥ امام شافعی یہ بھی کرتے ہیں کہ کسی مرسل حدیث کو دیکھتے ہیں کہ اس کی تائید کسی دوسری

---

(۱) حدیث مرسل کے سلسلہ میں علمار حدیث اور فقہا کے تین مذاہب ہیں:

۱۔ حدیث مرسل ضعیف ہے وہ رد کر دی جائے گی نہ اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر عمل واجب نہیں ہے۔ امام نودی نے التقریب میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین کا مسلک یہی ہے۔ نیز فقہا اور اصحاب اصول کی بڑی تعداد بھی اسی طرف گئی ہے۔

رد کر دینے کی علت یہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والا کون صحابی ہے اور اس کا پایۂ علم کیا ہے؟ اور یہ اصول ہے کہ جو روایت کسی مجہول شخص سے کی گئی ہو وہ رد کر دی جائے گی کیونکہ جس اصل راوی کا نام تک نہیں معلوم اس کی روایت سوا اس کے کہ رد کر دی جائے اور کیا کیا جا سکتا ہے؟

۲۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ حدیث مرسل علی الاطلاق قبول کر لی جائے گی۔ امام مالک اور امام احمد کا مسلک یہی ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ جمہور کا مذہب یہی ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب شافعی کا ہے جو رد و قبول کے بین بین ہے۔ وہ ان مراسیل کو قبول کرتے ہیں جو کبار تابعین پر منتہی ہوتی ہوں۔

مرسل حدیث اہل علم نے دوسری سند کے ساتھ قبول کی ہے یا نہیں؟ کی ہے تو یہ ان کے نزدیک قبول کر لینے کی معقول دلیل ہے۔ لیکن بہرحال اس کی حیثیت حدیث ماقبل کے مقابلہ میں ضعیف ہوگی۔ کیونکہ مرسل سابق در اصل حدیث مسند ہے۔ اور بلاشبہ مرسل سے مسند زیادہ قوی ہوتی ہے۔

—— ● اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کا قول اگر مرسل سے موافقت رکھتا ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ مرسل اصل صحیح پر مبنی ہے۔ تو اس مرسل کو مانا جائے گا، لیکن اس کا مرتبہ نسبتاً کم ہوگا۔

—— ● اگر اہل علم کی کچھ جماعتیں کسی مرسل کے مطابق فتویٰ دیتی ہوں تو اس مرسل کو تسلیم کر لیا جائے گا، اور یہ قبول مرسل کا آخری درجہ ہوگا۔

اگر کوئی حدیث مرسل، مذکورہ امور اربعہ میں سے کسی ایک کی حد کے اندر نہ آتی ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا، تو نہ وہ کسی عمل میں قبول کی جائے گی، نہ اس کا ماننا اور تسلیم کرنا کسی پر لازم ہوگا۔

مذکورہ مبحث سے یہ بات روشن ہو جاتی ہے کہ امام شافعی مرسل حدیث کو صرف دو صورتوں میں قبول کرتے ہیں۔ یا تو کبار تابعین میں سے کسی ایسے صحابی نے ارسال کیا ہو جو بہت سے صحابہ سے مل چکا ہو۔ اور یا مذکورہ دلالات اربعہ میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتا ہو۔ لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ حدیث مرسل اپنی قبولیت میں مسند کے برابر قوی نہیں ہوتی۔

۱۔ سنت مخالفِ قرآن نہیں ہو سکتی

امام شافعی کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی مخالف ہو یا کسی غیر منسوخ نص محکم سے تناقض رکھتی ہو۔ البتہ سنت میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو ناسخ اور منسوخ کی معرفت جس کا مسئلہ یہ ہے کہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا، اور منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کسی دوسری سنت کی ناسخ ہو سکتی ہے۔ مثال میں وہ تحویل قبلہ کا مسئلہ پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے پہلے پہل اپنے رسولؐ پر یہ فرض کیا تھا کہ وہ بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھا کریں۔ پس جب تک رسول اللہؐ ادھر منہ کرکے نماز پڑھتے رہے کسی کے لیے جائز نہ تھا کہ کسی اور طرف رُخ کرکے نماز پڑھتا، اور جب اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کی حیثیت قبلہ منسوخ کر دی، اور رسول اللہؐ اور مسلمان کعبہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے لگے تو اب قیامت تک کسی کے لیے جائز نہ رہا کہ کعبہ کو چھوڑ کر بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھے۔ اور یہ دونوں عمل اپنے اپنے وقت میں بالکل حق تھے۔ تحویلِ قبلہ کا مسئلہ کتاب اور سنت دونوں سے ناسخ و منسوخ کا ثبوت ہے۔"

گویا امام صاحب کا مطلب یہ ہے کہ نسخِ قبلہ بیت المقدس اور بیت الحرام کا قبلہ کی حیثیت سے تعین، صرف کتاب اللہ ہی سے نہیں ثابت ہے بلکہ سنت سے بھی ثابت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب کعبہ کو قبلہ قرار دیا تو رسول اللہؐ نے اپنے عمل (سنت) سے اسے بیان کر دیا۔ یعنی ایک کو منسوخ کر دیا، دوسرے کو متعین کر لیا۔

۲۔ ناسخ اور منسوخ حدیث

اختلاف بین الاحادیث کی دوسری قسم یہ ہے کہ ناسخ کون ہے اور منسوخ کون اس کی معرفت ہی نہ ہو۔ امام شافعی اس صورتِ مسئلہ کی بھی دو قسمیں کرتے ہیں۔

۱۔ یہ کہ مختلف فیہ حدیثوں میں توفیق اور تطبیق ممکن ہو، اور اختلاف صرف ظاہر قول میں ہو۔ معنی اور   میں نہ ہو۔ پس اگر کسی طرح بھی توفیق ممکن ہے تو پھر اس کو لیا جائے گا، اور اختلاف کو اس وقت تک کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی جب تک توفیق کی کوئی بھی صورت ممکن ہے۔

۲۔ اگر توفیق کی کوئی صورت بھی ممکن نہ ہو یعنی اختلاف صرف ظاہر قول میں نہ ہو، معنی اور ظاہر دونوں میں ہو تو اس سلسلے میں امام شافعی کے تین مسلک ہیں:

— ۰ دو مختلف المعنیٰ حدیثوں کے مابین تقدم و تاخر فرض کیا جائے گا۔ متاخر حدیث متقدم حدیث کی ناسخ قرار دی جائے گی۔ اور اس کے راوی کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اسے

نسخ کا علم نہیں تھا، اس لیے روایت کر ڈالی۔

—— دو مختلف المعنی حدیثوں کی سند پرکھی جائے گی۔ جس حدیث کی سند قوی ہوگی وہ قبول کر لی جائے گی، جس کی کمزور ہوگی وہ رد کر دی جائے گی۔

—— دو مختلف المعنی حدیثوں میں جو حدیث کتاب اللہ یا رسول اللہؐ کی سنت ثابتہ سے زیادہ قریب ہوگی، یا ایسے شواہد ہوں جو اس کے معنی کی تائید قرآن، یا سنت نبوی سے کرتے ہوں وہ قبول کر لی جائے گی۔

امام شافعی اس کے قائل ہی نہیں ہیں کہ کوئی دو حدیثیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں جو مختلف المعنی ہوں اور ان میں توفیق نہ دی جا سکے، یا ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یا ناسخ اور منسوخ کی معرفت نہ ہو سکے۔

مقامِ سُنّت

امام شافعی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کے مقام اور حیثیت پر بھی گفتگو کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ پانچ صورتوں میں اسے کتاب اللہ سے نسبت حاصل ہے۔

۱۔ قرآن کی مجمل کی، سنت تفصیل کرتی ہے، مثلاً قرآن میں فرض نمازوں کا ذکر مجمل طور پر آیا ہے۔ سنت ان کی تفصیل بتاتی اور ان کے اوقات کی تعیین کرتی ہے۔

۲۔ سنت اس عام کو بیان کرتی ہے جو ازروئے قرآن عام ہے۔ اور اس عام کو بھی بیان کرتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے خاص مراد لیا ہے۔

۳۔ فرائض جو نص قرآنی سے ثابت ہیں لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ازروئے وحی ان میں ضروری احکام کا اضافہ فرمایا ہے۔

۴۔ سنّتِ نبوی سے ایسے احکام بھی ملتے ہیں جن پر قرآن کی کوئی نص نہیں ہے۔ اور یہ صورت نص قرآن پر کسی طرح کی زیادتی نہیں ہے۔

۵۔ ناسخ اور منسوخ پر سنّت سے استدلال۔

اب ان میں سے ہر ایک پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

" قرآن رسولِ کریمؐ پر نازل ہوا تھا۔
رسول کریمؐ نے اس قرآن کو اپنے عمل سے برت کر دکھا دیا۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے آں حضرتؐ کے صفاتِ عالیہ اور کردارِ گرامی کے بارے میں ایک شخص نے سوال کیا،
حضرت عائشہؓ نے جواب دیا، " کیا تم نے قرآن نہیں پڑھا، آں حضرتؐ کی سیرت اس کے سوا اور کیا تھی؟ "
اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا بیان، اس کی تشریح، اس کی تعبیر صرف سنت ہی سے ممکن ہے۔ اگر کوئی شخص اس اہم مصدر کو سامنے سے ہٹا دیتا ہے، وہ اسلام پر ایک طرح کا پردہ ڈال دیتا ہے۔"

قرآن کا بیان سُنّت سے

علمار کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کے احکام و مطالب کے فہم و ادراک میں سنتِ نبوی سے مدد لینا ضروری ہے کیونکہ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہے جسے یہ زعم ہو کہ وہ سنت شریفہ نبویہ سے استعانت کے بغیر فہم قرآن اور معرفت احکام قرآنی پر قادر ہے۔

کوئی شبہ نہیں ہمیشہ کچھ ایسے لوگ رہے ہیں جو منکرِ سنت تھے لیکن انہیں مسکت جواب بھی ملتے رہے۔ ایک منکرِ سنت نے مطرف بن عبداللہ سے کہا،

"قرآن کے سوا ہم سے کچھ اور نہ بیان کرو۔"

مطرف نے اس سے کہا،

"ہم قرآن کے سوا کچھ اور نہیں پیش کرتے، البتہ اس کی زبان سے جو ہم سے زیادہ قرآن جانتا ہے۔"

ایک شخص کا خیال تھا کہ قرآن میں ہر چیز اپنی پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہے، اور اس نے سنّت سے بے نیاز کر دیا ہے۔

عمران بن حصین نے اس شخص سے کہا، "تو احمق ہے، کیا تو نے قرآن میں پڑھا ہے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہوتی ہیں؟ اور یہ کہ اس میں قرأت جہر سے نہیں کی جاتی؟"

پھر انہوں نے نماز اور زکات کے مسائل بیان کر کے اس شخص سے پوچھا،

"کیا یہ سب چیزیں قرآن میں پوری تفصیل کے ساتھ موجود ہیں؟"

واقعہ یہ ہے کہ قرآن کا بیان جزئی نہیں کلی ہے، یعنی اجمالی ہے تفصیلی نہیں۔ چنانچہ یہ کام سنّت کا ہے کہ وہ قرآن کے اجمال کی تفصیل بیان کرے۔

قرآن کے مقابلہ میں سنّت کا مقام

چنانچہ امام شافعی بھی اس چیز پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے بتایا ہے کہ بھتیجی اور پھوپھی، بھانجی اور خالہ ایک ہی شخص کی بیوی نہیں بن سکتیں۔ یہ بات قرآن سے مجمل طور پر ثابت ہوتی ہے۔

حُرِّمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عمّاتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت ـــ! الی قوله تعالیٰ" و احل لکم ما وراء ذالکم"!

حرام کر دی گئیں تم پر تمہاری مائیں، تمہاری لڑکیاں، تمہاری بہنیں، تمہاری بھتیجیاں، تمہاری خالائیں، اور بھتیجیاں اور بھانجیاں ـــــ ان کے علاوہ دوسری عورتیں تم پر حلال ہیں۔

امام صاحب فرماتے ہیں:

"یہ آیہ کریمہ دو معنوں کو محتمل ہے، ایک یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے جن عورتوں کو محرمات میں شمار کیا ہے وہ مطلق طور پر حرام ہیں، اور جن کے بارے میں سکوت سے کام لیا ہے وہ حلال ہیں جیسا کہ فرمایا ہے کہ" ان محرمات کے علاوہ باقی سب عورتیں حلال ہیں" آیت کے ظاہر معنی یہی ثابت ہوتا ہے۔ اس آیت تحریم میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ تحریم جمع (یعنی دو مخصوص رشتہ کی عورتوں کا بیک وقت ایک مرد کی زوجہ بننا) تحریم امہات سے ایک بالکل الگ اور جداگانہ چیز ہے۔ پس جسے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے۔ اور جہاں دو بہنوں کو بیک وقت ایک شوہر کے حبالۂ عقد میں داخل ہونے کی ممانعت کی ہے وہ ممانعت دوسری طرح کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا بیک وقت ایک شوہر کی زوجیت میں جمع ہونا حرام ہے، ورنہ فرداً فرداً دونوں حلال ہیں۔ اس کے برعکس مائیں، بیٹیاں، پھپھیاں، خالائیں، فی الاصل حرام ہیں۔ اور" احل لکم الخ" سے مراد

صرف وہ محرمات ہیں جو فی الاصل حرام ہیں یا وہ جو رضاعت کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہیں یعنی جو رشتے خون کی وجہ سے ہر حال میں حرام ہیں، وہی رضاعت کی وجہ سے بھی حرام ہیں۔ لہذا بیوی کی پھپھی سے نکاح کرنا حرام نہ ہوگا، نہ اس کی خالہ سے ہر حال میں نکاح ناجائز ہوگا۔ برعکس ازیں ماں سے ہر حال میں نکاح حرام ہے، پس پھپھی اور خالہ کی حرمت مخصوص حالت میں ہوئی۔"

دوسرا احتمال امام شافعی کے نزدیک جو پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیت تحریم کے بعد واحل لکم ما وراء ذالکم سے مراد وہ عورتیں ہیں جو بالذات حلال ہیں نہ کہ رضاعی، اور بالنسبۃ الی الغیر، یعنی ان کا حلال ہونا شرط نکاح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چار کے ساتھ پانچویں بیوی کا جمع کرنا بھی حرام ہے۔ اس پانچویں کی ذاتی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن قرآنی شرط نکاح کے خلاف ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ بیویاں جمع نہ کی جائیں۔ سنت نے مزید یہ بیان کیا کہ بیوی اور اس کی پھپھی، یا بیوی اور اس کی خالہ کو بہ حیثیت زوجہ کے جمع نہ کیا جائے۔ گویا سنت یہاں اس عمومی حلت میں ایک شرط عائد کرتی ہے مگر اس شرط کا اصلی و ذاتی حلت سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق شرط نکاح اور اس کے قاعدوں سے ہے۔

امام شافعی کا یہی موقف اس آیت میں بھی ہے کہ۔ قل لا اجد فیما اوحی الی محرمًا علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃً او دمًا مسفوحًا او لحم خنزیر، فانہ رجس، او فسقًا اھل لغیر اللہ بہ (یعنی اے نبیؐ فرما دیجیے کہ میرے پاس جو وحی آتی ہے اس کی رو سے میں کسی چیز کو بجز ان چار چیزوں کے حرام نہیں پاتا، یہ کہ وہ مردار ہوں، یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت کہ یہ حرام ہے۔ یا کوئی فسق جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو)۔ اس آیہ کریمہ کا مضمون یہی ہے کہ ان مذکورہ چار چیزوں (مردار، خون، سور کا گوشت، اور چڑھاوا) کے سوا، کھانے والے پر کوئی اور کھانے والی چیز حرام نہیں ہے۔ اگر اس کے خلاف کوئی اور حکم نہ ہو تو ظاہری طور پر اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں۔

لیکن اس آیت میں ایک احتمال اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ کس سوال کے جواب

میں آپؐ نے بیان فرمایا ہو، مطلب یہ کہ یہ کسی مخصوص سوال کا جواب ہو۔ کیونکہ متبادر یہ ہوتا ہے کہ جن خاص چیزوں کا سوال کیا گیا ہے انہی کا جواب بھی دیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان چار چیزوں کے سوا کوئی اور چیز حرام ہی نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں مدعا یہ ہے کہ اس آیت میں حرمت یا حلت کا ذکر مطلق طور پر نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صرف انہی چیزوں سے ہے جن کے بارے میں سوال کیا گیا ہو۔

نیز اس آیت میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اس آیت کے بیان کا تعلق صرف ان چیزوں سے ہے جنہیں عام طور پر وہ کھانے کے عادی تھے، یا کم از کم ان سے مانوس تھے۔ چنانچہ انہی چیزوں کی حلت و حرمت واضح کی گئی۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ حرام و حلال انہی چار چیزوں میں جمع کر دیا گیا ہے۔ سنّت سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ مذکورہ بالا چار چیزوں کے علاوہ اور بھی کچھ چیزیں ہیں جو حرام ہیں۔ چنانچہ یہ آیت مطلق نہیں مقیّد ہے جیسا کہ ابو ثعلبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ذی ناب (دانتوں والے) درندوں کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔" نیز ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام ذی ناب درندوں کا کھانا حرام قرار دیا ہے۔"

سنّت قرآن کی توضیح کرتی ہے

قرآن میں جو فرائض منصوصہ ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنّت سے انہیں واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان پر کوئی زیادتی نہیں کی ہے بلکہ ان معنی کو نمایاں اور مؤکد کر دیا ہے مثلاً آیۂ طہارت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

(یعنی اے مسلمان، جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو، اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھو لیا کرو۔ سروں کا مسح کر لیا کرو، اور پیروں کو گھٹنوں تک دھو لیا کرو)۔"

اس آیت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کو اپنی سنّت سے مؤکد کیا۔

ایک شخص نے عبداللہ بن زبیر سے سوال کیا:

"کیا آپ مجھے (عمل کر کے) دکھا سکتے ہیں کہ آنحضرتؐ کس طرح وضو کیا کرتے تھے

عبداللہ بن زبیر نے جواب دیا ہاں دکھا سکتا ہوں، یہ کہہ کر انہوں نے وضو کے لیے پانی طلب کیا۔ ہاتھ دھوئے۔ پھر کلی کی، پھر تین مرتبہ ناک میں پانی ڈالا۔ پھر تین مرتبہ چہرہ دھویا۔ پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ دھویا۔ پھر سر کا مسح کیا۔ مقدم راس سے شروع کیا اور گدی تک لے گئے۔ پھر دونوں ہاتھ گدی سے مقدم راس تک لے آئے۔ پھر دونوں پاؤں دھوئے۔

اس طرح سنتِ رسولؐ نے قرآن کی وضاحت کر دی۔ اس کے ظاہر معنی کی تائید کر دی۔ ہر احتمال کو زائل کر دیا۔

غرض سنّت قرآن کا بیان ہے۔ اس کے مجمل کی تبیین ہے۔ اس کے ظاہر معنی کی توضیح اور تائید ہے۔ اس کے عام کو خاص کرتی ہے۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں شافعی نے بیان کی ہیں۔

"صحیح الفکر اصحاب کے نزدیک سنّتِ نبوی کا شمار ادلّۂ احکام میں بھی ہے، اور منبعِ شریعت میں بھی۔ لیکن جو لوگ فکرِ صحیح کی نعمت سے محروم ہیں وہ سب سے زیادہ زور اس بات پر لگاتے ہیں کہ سنّت نہ ادلّۂ احکام میں سے ہے نہ اس کا شمار منبعِ شریعت میں کیا جا سکتا ہے۔

اس طرح کے لوگ ہر دور میں موجود رہے۔ امام صاحب کے زمانے میں بھی تھے امام صاحب نے مجاہدانہ شان سے ان لوگوں کا مقابلہ کیا۔ اور ان کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیے۔

امام صاحب نے عقل و نقل دونوں سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ سنّت کو نظر انداز کر دینے کے بعد دین کامل نہیں رہتا۔ اور یہ اتنی بڑی کج رائی ہے جو انسان کے حبطِ اعمال تک کا سبب بن سکتی ہے۔"

کتاب پر سنّت کا اضافہ

کتاب کے مقابلے میں مقامِ سنّت

کتاب کے مقابلہ میں سنّت کا کیا مقام ہے؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے امام شافعی نے اس سلسلے میں علمار کے اختلافِ فکر و نظر کا ذکر فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ بعض علمار کہتے ہیں کہ سنّت قرآن حکیم پر کسی حکم کا اضافہ نہیں کر سکتی کیونکہ شریعتِ اسلام سے متعلق جملہ امور قرآن کریم میں اچھی طرح سے بیان کر دیئے گئے ہیں جیسا کہ خود قرآن نے بھی اس امر کی تصریح کی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخری آیت قرآن کی جو نازل کی ہے وہ یہ ہے:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا۔

آج میں نے تمہارا دین مکمل کر دیا۔ تم پر اپنی نعمت تمام کر دی، اور تمہارے لیے دینِ اسلام پر راضی ہوگیا۔

پس نزولِ قرآن کے ساتھ ہی شریعت بھی مکمل ہوگئی۔ دوسرا قول علمار کا یہ ہے کہ سنّت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کتاب پر اضافہ کر سکے۔ شافعی کہتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنّت سے جو بات واضح فرمائی اور کتاب میں وہ منصوص نہیں ہے تو بعض لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ کی اطاعت فرض کی ہے اور اللہ کی رضا سے انہوں نے جو سنّت اپنے علم ماسبق سے قائم کی ہے، گو وہ منصوص نہ ہو لیکن واجب الطاعت ہے۔ اور بعض علمار کہتے ہیں کہ سنّت انہی امور میں واجب الطاعت ہوتی ہے جن کی اصل کتاب اللہ میں موجود

ہو۔ مثلاً نماز کتاب اللہ میں موجود ہے، تعداد نماز سنّت سے معلوم ہوتی ہے۔"
ان اقوال کا ماحصل یہ ہے کہ بعض کے نزدیک سنّت کتاب میں اضافہ نہیں کر سکتی اور بعض کے نزدیک کر سکتی ہے۔ لیکن ایک اور گروہ بھی ہے اس کا قول ہے کہ سنّت ہر حالت میں قبول کی جائے گی کہ وہ ایک معصومؑ کی زبان سے ادا ہوئی ہے اور یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ رضائے الٰہی اس کے لیے حاصل ہے۔ شافعی کا رجحان اس طرف ہے کہ سنّت کتاب پر اضافہ کر سکتی ہے"[1]۔

امام شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں ایسے کئی احکام بھی ——— تحریم خمر وغیرہ ——— درج کیے ہیں۔ لیکن اس جگہ یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس رجحان کے باوجود صاف الفاظ میں اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ سنّت، کتاب اللہ کی تابع ہے اور اسی کی طرف راجع ہوگی
اب مقام سنّت بہ مقابلۂ کتاب کی پانچویں قسم رہ گئی ہے جسے شافعی نے بیان کیا ہے وہ نسخ کا مسئلہ ہے اور اسے ہم ایک الگ باب کی صورت میں پیش کریں گے۔

---

(۱) الموافقات میں شاطبی نے اس رائے کی تائید کی ہے کہ سنت وہی اضافہ کر سکتی ہے جس کی اصل کتاب میں موجود ہو وہ کہتے ہیں: "سنت اپنے مفہوم و معنی کے لیے کتاب کی طرف راجع ہوگی کہ وہ اس کے مجمل کی تفصیل، اس کے مشکل کا بیان، اس کے مختصر کا بسط ہے" ——— اور دلیل میں قرآن کی یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: وانزلنا الیك الذکر لتبین للناس مانزل الیھم۔

نسخ

شرع کے کسی سابق حکم کو، نئے حکم سے ہٹا دینا ہی نسخ ہے۔ ناسخ اور منسوخ کے درمیان ایسا نہ زمانہ ہونا چاہیے کہ جب منسوخ ایک مستقل اور ثابت ومحکم چیز رہ چکا ہو یعنی اگر ناسخ وجود میں نہ آتا تو منسوخ پر عمل باقی رہتا اور اس کا حکم قائم رہتا۔

شرائع سماویہ میں نسخ کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایک شریعت دوسری شریعت کے احکام برابر منسوخ کرتی رہی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت نے ما سبق شریعت کے احکام منسوخ کیے۔ شریعت عیسیٰ علیہ السلام نے شریعت موسیٰ کے متعدد احکام مثلاً تحریم یوم سبت وغیرہ منسوخ کیے۔ شریعت اسلام نے موسیٰؑ و عیسیٰؑ کی شریعت کے بہت سے احکام منسوخ کر ڈالے۔ لیکن شرائع سماویہ میں گو کتنا ہی اختلاف ہو لیکن مقصد اور منہاج میں کوئی اختلاف نہیں رہا۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ کی توحید سب کا نقطۂ اتحاد رہا۔ چنانچہ اسی بنیاد پر خدائے تعالیٰ نے جمیع شرائع انبیاء کو واحد فرمایا ہے اور ان میں کسی طرح کا تنافر نہیں مانا ہے۔ کیونکہ اپنی اصل کلی یعنی توحید کے اعتبار سے سب ایک ہیں۔ مکارم اخلاق اور فضائل تاس پر بھی سب کا اجماع ہے۔ سب ہی کا یہ مقصد رہا ہے کہ برگزیدہ نفوس کی ایک جماعت تیار کریں۔ البتہ جماعتوں کے طریق علاج میں ضرور ماحول، اور زمانے کی مناسبت سے اختلاف رہا ہے۔

پس یہ شرائع سماویہ اگرچہ احکام کی تفصیلات میں مختلف ہیں اور اصلاح جماعات کے انداز بھی الگ الگ ہیں لیکن جہاں تک اصول اور روح کا تعلق ہے کوئی اختلاف نہیں۔ سب متفق ہیں۔ نسخ احکام درحقیقت طریق علاج کے اختلاف پر مبنی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب شریعت اسلامیہ، عقل بشری کے پختہ ہونے اور ذہن انسانی کی تکمیل نمو اور نفس انسانی کی صیقل کے بعد عالم وجود میں آئی

تو اس کی مخاطب ہر نسل تھی خواہ وہ کسی دور، کسی عہد اور کسی زمانے سے تعلق رکھتی ہو کیونکہ کلی اصول میں ذرا بھی اختلاف نہ تھا۔ نہ ادراک عقول میں کوئی منازعت تھی۔ البتہ لوگوں پر اس کی تطبیق مختلف فیہ ہو سکتی ہے۔ سو اصحاب فکر و نظر کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھول دیا۔

نسخ کیوں؟

شریعت اسلامیہ میں بھی ناسخ اور منسوخ کا وجود ہے۔ آں حضرتؐ کے معین دیے ہوئے احکام منسوخ ہوئے۔ اور خود قرآن میں بعض وارد شدہ احکام بھی منسوخ قرار پائے۔ یہ احکام منسوخ ہوئے۔ یہ اپنے وقت کے لحاظ سے مناسب تھے۔ لیکن جب ان کا اقتضائے وجود زائل ہو گیا تو احکام محکمہ وارد ہوئے۔ اور انہوں نے وقتی احکام کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے منسوخ کر دیا۔

سوال پیدا ہو سکتا ہے شریعت اسلام میں نسخ کی ضرورت کیا پیش آئی؟

جو شخص شئون جماعات، اور ان کے طریق علاج پر نظر رکھتا ہے اس کے لیے اس سوال کا جواب ذرا بھی دشوار نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم ایک ایسی قوم میں مبعوث ہو کر آئے جو کوئی دین نہیں رکھتی تھی۔ جو آپؐ سے پہلے کسی شریعت کی نہ پابند تھی نہ عامل۔ اس کے پاس کوئی ایسا منہاج قویم بھی نہ تھا جس پر سبک روی کے ساتھ وہ رہروی کرتی رہی ہو۔ ایسی قوم پر اگر دفعتہً اور بیک وقت پوری شریعت نازل کر دی جاتی تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوتی اگر تکلیفات شرعیہ کا ایک ہی وقت میں اسے پابند بنا دیا جاتا تو وہ گھبرا جاتی اور یہ بوجھ اس سے نہ اٹھ سکتا۔ لہذا شریعت تھوڑی تھوڑی کر کے نازل ہوئی اور جب یہ قوم اسلام کی لذت سے آشنا ہو گئی۔ اس سے مانوس ہو گئی۔ اس میں کشش محسوس کرنے لگی تو مکمل شریعت سے اسے سرفراز فرمایا گیا۔ اب ایسی کئی چیزیں حرام کر دی گئیں جو پہلے مباح تھیں۔ اب اس قوم کو ایسے امور سے مکلف کیا گیا جن کی پہلے وہ مکلف نہیں تھی۔ اس سلسلے میں دو امور خاص طور پر پیش نظر رکھے گئے:

۱۔ عربوں میں بہ سلسلۂ زواج عورت اور مرد کے مابین کوئی محکم علاقہ اور محکم تنظیم موجود نہیں تھی کہ ایسے حقوق کی تحدید ہو سکتی جو میاں بیوی کو اس ضابطے سے منسلک رکھتے۔ ان میں ط

طرح کے نکاح رائج تھے۔ اسلام آیا تو اس نے فواحش کو حرام قرار دیا خواہ وہ علانیہ ہوں یا خفیہ، اپنے عادات و مزاج کے اعتبار سے وہ لوگ جن چیزوں کو بہ سلسلۂ نکاح وزواج حرام و حلال سمجھتے تھے، اس سلسلے میں اللہ نے فرمان اور دلیل نافذ کی۔ ابھی یہ لوگ عہد جاہلیت (کفر) سے قریب تھے۔ بہ صورتِ جنگ بیویوں کے علاوہ عورت سے انقطاع مطلق کی تحریم کا فرمان ان کے لیے گراں گزرتا۔ چنانچہ ایامِ جنگ میں آں حضرتؐ نے متعہ جائز قرار دیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد قیامت تک کے لیے اسے حرام قرار دے دیا۔

۲۔ اسلام جب آیا تو عرب شراب کو اپنے مفاخر میں شمار کرتے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ جب تک روحِ اسلام سے وہ مانوس نہ ہو جائیں اس معاملے کو چھوڑے رکھا جائے۔ پھر وہ خود ہی شراب کے مآثم سے واقف ہو جائیں گے۔ چنانچہ قرآن نے تحریم شراب کا درجہ بدرجہ انہیں حکم دیا۔ اس تدریج کا نتیجہ یہ ہوا کہ عقلائے عرب خود اس کے مآثم سے واقف ہو ہو کر واضح حکم کا مطالبہ کرنے لگے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ جیسا نگاہِ تیز اور فکرِ روشن رکھنے والا شخص بیساختہ پکار اٹھا اللھم بین لنا فی الخمر بیاناً شافیاً "اے اللہ! شراب کے بارے میں کوئی صاف اور واضح حکم ہمارے لیے بیان فرما۔ چنانچہ وہ آیت نازل ہوئی جو شراب کے لیے تحریم قاطع کی حیثیت رکھتی ہے۔ یایھا الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔

نسخ دائمی احکام میں نہیں ہوتا

پس اگر نسخ کے وہ معنی ہیں جن کی تاریخ اسلام سے بھی ابتدائی دور میں تائید ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر لیں کہ نسخ کبھی کسی ایسے مسئلے میں واقع نہیں ہوا جو دائمی نوعیت کا ہو۔ چنانچہ فقہا اس بات کو مانتے ہیں کہ نسخ کبھی بھی کسی ایسے حکم میں نہیں ہوا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ابدی ہو، کیونکہ نسخ کا تعلق وقتی احکام سے ہے۔ اور نہ اللہ سبحانہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ایسی کوئی بات فرما سکتا ہے، اور نہ لسان نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کہ اسے بھی وحی کا درجہ حاصل ہے کوئی ایسی بات جاری ہو سکتی ہے جو عن قریب منسوخ ہو جانے والی ہو۔[1]

---

(۱) شریعت کے منسوخ اور محکم احکام کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دائمی نوعیت رکھنے والا کوئی حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا

جماعت اسلامیہ کے ابتدائی دور میں جب کہ تفصیلی اور کلی احکام نازل ہو رہے تھے نسخ کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں نسخ کا سلسلہ مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد شروع ہوا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دولت اسلامیہ اور مدینۂ فاضلہ کے قیام پر توجہ مبذول فرمائی۔ کیونکہ اب اس کی حیثیت ایک طرح کے علاج کی تھی۔ اسلام اقامت دولت اسلامیہ کے لیے نظم لازم اور اصولِ اجتماعی کے قوانین اور ضابطے بنا رہا تھا۔[1]

علمار کا اس پر اتفاق ہے کہ بہت سے امور کے حسن و قبح کے بارے میں اصحاب فہم و خرد متفق ہیں اس لیے کہ ان امور میں جو خوبی یا برائی ہے وہ سقوط قبول نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس میں نسخ بھی واقع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنا۔ ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنا۔ سچ بولنا جھوٹ کا حرام ہونا۔ ان میں جو اچھی چیزیں ہیں وہ ہر زمانے میں اچھی رہیں گی۔ جو بری باتیں ہیں وہ ہر دور میں بری ہی کہی جائیں گی۔ غرض اس طرح کی چیزوں میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ علمار کی ایک جماعت ہے جو اس بارے میں مختلف الرائے ہے کہ جو امور از روئے عقل دائمی طور پر مستحسن ہیں ان میں نسخ جائز ہے یا نہیں؟ علمار کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ عقل اشیار کے حسن و قبح کا ادراک کرتی ہے اور یہ اشیار ذاتی طور پر خوب یا ناخوب ہوتی ہیں۔ لہٰذا عقلی طور پر جو چیز قبیح یا غیر قبیح ہے وہاں نسخ نہیں واقع ہو سکتا۔ یہ حسن و قبح مستقل ہیں۔ لیکن علمار کی ایک دوسری جماعت ہے جو کہتی ہے کہ کوئی چیز بھی بطور خود نہ قبیح ہے نہ غیر قبیح ہے بلکہ اشیار کا حسن و قبح شارع کی تحسین و تقبیح پر مبنی ہے۔ جس چیز کا حکم دے دیا وہ خوب ہے جس سے منع کر دیا وہ ناخوب ہے۔ اس صورت میں نسخ جائز ہے۔[2]

---

(۱) شاطبی نے موافقات میں لکھا ہے کہ نسخ کا عمل زیادہ تر مدینہ میں ہوا کیونکہ مکہ میں قواعد کلیہ نازل ہوئے تھے قواعد کلیہ ناقابل نسخ ہوتے ہیں۔ قابل نسخ صرف وہ احکام ہوتے ہیں جو جزئی اور وقتی ہوں۔ (۲) اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ کتاب الٰہی میں جو احکام آئے ہیں ان میں منسوخ بھی ہیں اور محکم بھی۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا۔ یعنی اگر ہم کسی آیت کو منسوخ کر دیں یا فراموش کرا دیں تو ویسی ہی یا اس سے بہتر لا سکتے ہیں۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نسخ کے حدود و قیود

بہر حال مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ شریعت اسلامیہ میں چند مخصوص صورتوں میں نسخ ثابت ہے۔ حدود نسخ ہم بیان کر چکے ہیں۔ امام شافعی نے اپنے "الرسالہ" میں لکھا ہے:

"اللہ نے اپنی مخلوق پر کتاب اتاری جس میں ہر بات موجود ہے۔ یہ کتاب ہدایت اور رحمت ہے۔ اس میں فرائض کا ذکر ہے۔ جو اس نے فرض کر دیے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جنہیں اپنی مخلوق پر رحم کھا کر منسوخ فرما دیا ہے۔"

کتاب کا نسخ کتاب سے، سنّت کا سنّت سے

امام شافعی نے ثابت کیا ہے کہ نسخ کتاب میں بھی ہوا ہے اور سنّت میں بھی، اور یہ کہ کتاب کتاب کو منسوخ کر سکتی ہے، اور سنت، سنّت کو۔ فرماتے ہیں: "سنّت کتاب کی ناسخ نہیں ہو سکتی

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) (۲) نسخ کا ایک ثبوت آیات مواریث سے آیت وصیت کی تنسیخ بھی ہے۔ صاحب اتقان نے اس طرح کی کم و بیش بیس مثالیں پیش کی ہیں (۳) تائید نسخ میں یہ آیت بھی ہے۔ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۔ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ۔

لیکن علماء کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے کہ قرآن کریم ایک شریعت محکم ہے۔ اس میں جو حکم بھی ہے وہ ثابت اور دائم ہے۔

ابو مسلم کی دلیل یہ ہے کہ:

(۱) اگر قرآن میں نسخ مان لیا جائے تو بعض آیات کا ابطال ماننا پڑے گا۔ ابطال کا مطلب یہ ہوا کہ معاذ اللہ قرآن میں باطل چیزیں بھی ہو سکتی ہیں۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ یعنی قرآن میں کسی طرف سے بھی باطل کا گزر ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن ابدی شریعت ہے جو قیامت تک باقی رہے گی۔ اور یوم قیامت تک لوگوں پر حجت رہے گی۔ لہٰذا قرآن میں نسخ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ احکام قرآن کلی ہیں جزئی نہیں۔ (۲) البتہ سنت کریمہ میں اس طرح کی وسعت ممکن ہے کیونکہ شرائع وقتی منسوخ ہو سکتے ہیں (۳) تائید نسخ میں جو آیت "ما ننسخ الخ" پیش کی گئی ہے اس سے مراد کتب سابقہ کی آیات ہیں نہ کہ قرآن کی۔ کیونکہ شریعت محمدیؐ نے ان کے بہت سے احکام منسوخ کر دیے ہیں (۴) جن آیتوں کو ناسخ و منسوخ کہا جاتا ہے ان میں تطبیق اور توفیق دی جا سکتی ہے (۵) اور یہی یہ آیت واذا بدلنا الخ سو اس سے مراد معجزہ ہے۔

کتاب کا کتاب سے نسخ ہو سکتا ہے۔ سنت کتاب کی تابع، اس کی مفسر اور اجمال کی تفصیل کرنے والی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ شافعی اسے تسلیم نہیں کرتے کہ سنت ناسخ کتاب ہو سکتی ہے۔ البتہ قرآن قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَہٗ اُمُّ الْکِتٰبِ یعنی اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے محو کر دیتا ہے جو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اس کے پاس ام الکتاب ہے۔ گویا نسخ اگر ہوگا تو صرف خدا کی طرف سے کسی بندے کی طرف سے نہیں اگرچہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں نہ ہوں۔

افکار شافعی کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والا محسوس کرے گا کہ ان کا یہ نظریہ کہ قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے، سنت قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتی، دو مقدموں پر مبنی ہے۔ ایک تو یہ کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس طرح معناً نازل ہوا ہے اسی طرح لفظاً بھی نازل ہوا ہے پس وہ اللہ کی حجت ہے اور رسولؐ اس کے لیے مخالفین کو چیلنج کرتا ہے کہ ویسی ایک سورت ہی لا سکیں تو لائیں کیونکہ کلام بشر اس کی مثال پیش کرنے سے عاجز ہے۔ دوسرے یہ کہ نسخ قرآن اس امر کا موجب ہے کہ اس کی جگہ پر جو چیز آئے وہ اپنے اوصاف میں اس کی مثل اور مماثل ہو۔ ان دونوں مقدموں کا نتیجہ ایک ہی ہے یعنی احکام قرآنیہ صرف آیاتِ قرآنیہ ہی سے منسوخ ہو سکتے ہیں۔

ناسخ اور منسوخ کا علم سنت سے ہوتا ہے

امام شافعی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ کتاب، صرف کتاب ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے کیونکہ ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ سے مماثل ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قرآن ہی قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ کیونکہ قرآن کا مثل اور کوئی نہیں ہے۔" ساتھ ہی ساتھ امام صاحب یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ سنت کا مقام یہ ہے کہ وہ بتائے کہ قرآن میں منسوخ کیا ہے اور ناسخ کون؟

پس گو قرآن ہی قرآن کو منسوخ کرتا ہے لیکن یہ بات سنت بتاتی ہے کہ قرآن کا کون حصہ ناسخ ہے اور کون منسوخ؟ کیونکہ یہ ایک طرح کی وضاحت ہے اور سنت قرآن کا بیان ہے وہی اس کی وضاحت کرتی ہے اور ناسخ و منسوخ کا بیان کرتا اور اس کی وضاحت کرنا سنت کا ایسا حق ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کسی حکم کے بارے میں یہ بتانا کہ یہ یوم قیامت

تک کے لیے باقی ہے یا نہیں؟ درحقیقت قرآن کی وضاحت اور بیان ہے۔

امام صاحب نے ایسی بہت سی آیتیں پیش کی ہیں جو ان کے نزدیک منسوخ ہیں۔ اور یہ کہ بیان نسخ سنتِ رسول اللہؐ سے ثابت ہے۔ انھوں نے جو آیتیں اس ذیل میں پیش کی ہیں ان میں آیۂ وصیت بھی ہے[1]۔ اور آیاتِ وراثت بھی اور ثابت کیا ہے کہ آیاتِ مواریث نے آیۂ وصیت کو منسوخ کر دیا ہے اور اس نسخ کی معرفت سنت ہی سے ممکن ہے جو ہر دیار و امصار میں علماء

(۱) ابو مسلم اصفہانی اس خیال کے حامی نہیں ہیں کہ آیت وصیت کو، آیاتِ مواریث نے منسوخ کر دیا ہے۔ امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں آیۂ مذکورہ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے "علماء کی ایک جماعت اس آیت کو منسوخ نہیں مانتی۔ ابو مسلم اصفہانی کا قول بھی یہی ہے۔ اپنے قول کی تائید میں جو دلیلیں وہ لاتے ہیں یہ ہیں:

۱۔ آیت وصیت اور آیات مواریث میں کسی طرح کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ والدین اور دیگر عزیزوں کے جو حصے اللہ تعالیٰ نے مقرر کر دیے ہیں، اگر موصی چاہے تو ان میں اضافہ کر سکتا ہے البتہ خدا کے مقرر کردہ حصوں میں کمی نہیں کر سکتا۔

۲۔ اقربا کے لیے ثبوتِ میراث، اور ثبوتِ وصیت کے مابین کسی طرح کی منافات نہیں ہے۔ میراث اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اور وصیت مرنے والے شخص کا عطیہ ہے۔ پس ایک وارث ہیں دونوں آیتوں (آیۂ وصیت اور آیۂ میراث) کے مطابق وصیت اور میراث جمع ہو سکتی ہے۔ اس میں کسی طرح کی کوئی قباحت نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر منافاۃ تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک آیت دوسری کی تخصیص کرتی ہے۔ کیونکہ آیت وصیت اقربا کے لیے وصیت کو واجب کرتی ہے۔ پھر آیۂ مواریث قریبی وارث کو خارج کر دیتی ہے اور وارث قریب اس آیت کے ماتحت داخل وراثت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ والدین میں بعض تو وارث ہو سکتے ہیں اور بعض اختلافِ دین، غلامی، اور قتل کے باعث نہیں بھی ہو سکتے۔ اسی طرح اقربا میں بعض اسباب حاجبہ کے ماتحت ساقط نہیں ہوں گے اور بعض ہو جائیں گے۔

بہرحال کوئی صورت بھی ہو وارث کے لیے وصیت جائز نہیں مانی جائے گی۔ البتہ جو وارث نہ ہو اس کے لیے وصیت کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ صلۂ رحم کا تقاضا یہی ہے۔ جس کی اللہ تعالےٰ نے تاکید فرمائی ہے۔

سے سند قبول حاصل کر چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ہم دیکھتے ہیں کہ اصحاب علم و حفظ اور ارباب فتویٰ و مغازی کا علم رکھنے والے اصحاب قریش وغیرہ اس امر پر متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال ارشاد فرمایا تھا لا وصیت لوارث، یعنی وارث کے لیے وصیت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ روایت عوام سے عوام تک پہنچی ہے۔ لہذا بعض حیثیات سے یہ حدیث احاد سے زیادہ قوی ہے۔ اہل علم کا بھی اس پر اجماع ہے۔ پس مذکورہ حدیث کی رو سے آیۂ مواریث، آیہ وصیت کی ناسخ ہے۔"

امام شافعی کا یہ خیال بھی ہے کہ اقارب کے لیے وصیت کی فرضیت آیۂ مواریث سے منسوخ ہوگئی ہے لیکن وہ اس کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ طاؤس کا قول ہے اور اس قول کی تائید تابعین کی ایک جماعت سے بھی ہوتی ہے کہ "آیت مواریث سے ورثا کے لیے وصیت کا منسوخ ہونا تو ثابت ہے لیکن غیر وارث اقربا کے لیے حکم وصیت قائم ہے۔" اور یہ وصیت غیر اقارب کے لیے وصیت کرنے سے زیادہ مقدم اور مرجح ہے۔

نسخ سنّت سے

وہ احکام جو سنّت سے ثابت ہوتے ہیں بلا اختلاف و نزاع منسوخ ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ سنّت میں نسخ واقع ہو سکتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ سنّت کو صرف اسی کی جیسی سنت ہی منسوخ کر سکتی ہے۔ کتاب (قرآن) سے سنّت نہیں منسوخ ہو سکتی، جس طرح سنت سے کتاب منسوخ نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ "الرسالہ" میں جو مقام مصر لکھا گیا اور جس کے راوی ربیع بن سلیمان ہیں مرقوم ہے "یہی حال سنّت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا ہے کہ وہ صرف سنّت ہی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔" آگے چل کر اس قول کی تائید میں کئی دلیلیں بھی دی ہیں جن پر آئندہ ہم گفتگو کریں گے۔

لیکن آمدی کی "کتاب الاحکام فی اصول الاحکام" میں مرقوم ہے:

> "شافعی رضی اللہ عنہ سے ان کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ منقول ہے کہ سنّت کا نسخ قرآن سے جائز نہیں ہے۔ لیکن جمہور علمار اشاعرہ و معتزلہ و فقہا قرآن سے نسخ سنّت کے قائل ہیں۔ عقلی طور پر بھی اور شرعی طور پر وقوعی اعتبار سے بھی۔"

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ امام شافعی کی مذکورہ رائے منجملہ ان کے اقوال کے صرف ایک قول ہے۔ ربیع کی روایت کردہ کتب میں جو ہمارے سامنے ہیں امام صاحب کا کوئی ایسا قول نہیں ملتا جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ سنّت کا قرآن سے منسوخ ہونا جائز ہے۔ اگر امام صاحب کی یہ رائے ہے بھی تو یقیناً یہ ان کی قدیم، نہ کہ جدید رائے ہے جو رسالہ عراقیہ میں ہو گی مصریہ میں نہیں ہے۔ ہم نے اوپر ان کی جو رائے لکھی ہے وہ رسالۂ مصریہ سے ماخوذ ہے۔ اور امام صاحب کی کتب مرویۂ مصر میں اس کے سوا کوئی اور رائے نہیں ہے۔

قرآن سے سنّت منسوخ نہیں ہو سکتی

غرض امام شافعی جس رائے پر قائم ہیں وہ یہ ہے کہ قرآن سے سنّت منسوخ نہیں ہو سکتی۔ نسخِ سنّت کے لیے ضروری ہے کہ کوئی دوسری سنّت اس کے نسخ کو ثابت کرنے والی ہو۔ لیکن بعد کے اصولی علماء نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ قرآن سے نسخِ سنّت عقلی طور پر جائز بھی ہے اور شرعی طور پر واقع بھی ہوا ہے۔

جوازِ عقلی کا جہاں تک تعلق ہے وہ کوئی اہم چیز نہیں اور خود امام شافعی بھی جواز عقلی سے انکار نہیں کرتے۔ اصل سوال وقوعِ شرعی کا ہے۔ اس کے وہ قائل نہیں۔ پہلے ہم ان کی دلیل پر ایک نظر ڈالیں گے پھر ان کے مخالفین کے افکار و دلائل کا سرسری جائزہ لیں گے۔

امام صاحب کا یہ مسلک کہ قرآن سنّت کا ناسخ نہیں ہو سکتا، دو ستونوں پر قائم ہے،

• ـــــ پہلا ستون یہ ہے کہ نسخ بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ اور سنّت قرآن کا بیان ہے اور وہ قرآن ہی ہے جس نے سنّت کو یہ مرتبہ عطا کیا ہے۔ نسخ کو بیان کی جو احتیاج ہوتی ہے وہ اس لیے کہ معلوم ہو سکے متقدم کون نص ہے اور متاخر کون؟ اور یہ بات رسول اللہؐ کے عمل اور بیان صحابہ سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اور یہ علم صرف سنّت ہی سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے اکثر منسوخ ایسے ہیں جو امام شافعی کی رائے میں صرف سنّت ہی سے ثابت ہیں۔ جب قرآن کے نسخ کا علم سنّت کے سوا کسی اور طرح نہیں ہو سکتا تو نسخِ سنّت کا علم بھی سنّت ہی سے ہو سکتا ہے۔

• ـــــ دوسرا ستون یہ ہے کہ اگر نسخِ سنّت قرآن سے جائز ہوتا (نہ کہ سنّت سے) تو واجب ہوتا کہ ہر وہ سنّت اور ہر وہ حدیث جو مخالف قرآن ہوتی مردود قرار دیدی جاتی اور عملی اعتبار سے غیر مقبول مانی جاتی۔ اور اس صورت میں یہ بھی جائز نہیں کہ قرآن کے عموم کی تخصیص سنّت سے کی جاسکے۔ نہ اسے بیان قرآن مانا جائے گا بلکہ ضروری ہوگا کہ ہر وہ سنّت جو مخالف قرآن ہو رد کردی جائے اور یہ چیز شافعی کے نزدیک درست اور صواب نہیں ہے کیونکہ مکہ، مدینہ اور بغداد میں وہ "ناصر السنّت" کی حیثیت سے معروف رہے ہیں۔ ان کا خیال ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو حکم رجم (زانی کی سزائے سنگساری) کو منسوخ ماننا پڑے گا اور چار دینار سے کم کی چوری پر بھی قطع ید کی سزا دینا پڑے گی۔

قرآن سنّت کا ناسخ ہوسکتا ہے

لیکن جو علمائے اصول اس مسلک کے مخالف ہیں ان کا مسلک یہ ہے کہ قرآن سنّت کا ناسخ ہوسکتا ہے اور یہ عقلاً بھی جائز ہے۔ اور واقع بھی ہوچکا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے دلائل بھی دیے ہیں[1]۔ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نے سنّت کو منسوخ کیا ہے۔ مثلاً قرآن نے بیت المقدس کی حیثیت کعبہ منسوخ کر دی اور بیت الحرام کو قبلہ قرار دیا۔ لیکن شافعی متنبہ کرتے ہیں کہ یہ بات صرف قرآن ہی سے نہیں ثابت ہوتی سنّت سے بھی ہوتی ہے۔

غرض علمائے اصول اور شافعیؒ کے مابین اصل اختلاف یہ نہیں ہے کہ قرآن نے کچھ ایسے احکام بھی دیے ہیں جو سنّت میں نہیں ہیں، بلکہ یہ ہے کہ آیا نسخ سنّت کی معرفت کے لیے قرآن لازمی ہے یا کوئی دوسری سنّت؟ جہاں تک استقرار کا تعلق ہے وہ امام صاحب کی تائید میں ہے۔

---

(۱) آمدی نے "کتاب الاحکام فی اصول الاحکام" میں کئی مثالیں دی ہیں، مثلاً

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر یہ بات مان لی تھی کہ جو مسلمان مکہ سے مدینہ آئے گا وہ مکہ لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن ایک عورت جب آئی تو یہ آیۂ کریمہ نازل ہوئی۔ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ یعنی مسلمان عورتوں کو کافروں کے پاس مت لوٹاؤ ـــــ یہاں قرآن نے ایک سنّت کو منسوخ کر دیا۔

۲۔ بیت المقدس کو قبلہ گردان کر اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا از روئے سنّت تھا لیکن اللہ تعالےٰ نے یہ سنّت منسوخ فرمادی۔ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔

۳۔ از روئے سنّت صائم رات کو بھی مجامعت نہیں کرسکتا تھا۔ لیکن قرآن نے رات کو رخصت دے کر یہ سنّت منسوخ کر دی۔ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ۔

۴۔ صومِ عاشورہ از روئے سنّت واجب تھا۔ قرآن نے اس سنّت کو بھی منسوخ کر دیا فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (۵)، جنگ و قتال کے موقع پر تاخیر نماز از روئے سنّت جائز تھی۔ لیکن اللہ نے صلوٰۃ خوف کا حکم نازل کر کے یہ سنت بھی منسوخ کر دی۔

لیکن میرے خیال میں ان مسائل سے شافعیؒ کی دلیل کا توڑ نہیں ہوتا کیونکہ یہ مسائل از روئے سنّت بھی ثابت ہیں جن سے ناسخ اور منسوخ کا پتہ چل جاتا ہے۔ لہذا شافعی کا دعویٰ اپنی جگہ قائم ہے۔

"ناسخ ومنسوخ کا مسئلہ فقہ اسلامی میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ آج تک اس نے کوئی فیصلہ کن صورت اختیار نہیں کی ہے۔ ہر گروہ اپنے مسلک پر شدت اور سختی کے ساتھ قائم ہے۔ جو نسخ کا قائل ہے اس کے پاس دلائل کا انبار ہے۔ جو قائل نہیں ہے اس کے پاس بھی وزنی دلیلیں موجود ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بنیادی مسئلہ ہے۔ بلکہ بنیادی مسائل میں سرفہرست ہے۔ مگر اتنے اہم ترین معاملے میں بھی فکر ونظر کا اختلاف نہ صرف قائم ہے بلکہ سنگین طور پر نمودار ہوتا رہتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس پر مفصل اور مطول بحثیں علماء اور فقہاء کے مابین ہوتی رہی ہیں۔ اگرچہ کچھ زیادہ نتیجہ خیز نہ ثابت ہو سکیں"

ادلۂ احکام (۴)

اجماع

اجماع کی حجیت

امام شافعی اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد اور قیاس سے مقدم ہے۔ امام صاحب اپنے "الرسالہ" میں فرماتے ہیں:

"کتاب و سنت کا جو حکم ازروئے اجماع ثابت ہو وہ ہمارے نزدیک ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے حجت ہے مگر جو سنت انفرادی اعتبار سے ثابت ہو نیز اس پر لوگوں کا اجماع نہ ہو وہ صرف ظاہری لحاظ سے حجت ہو گی کیونکہ اس میں غلطی کا امکان ہے۔ قرآن و سنت کے بعد اجماع اور پھر قیاس کا درجہ ہے اور قیاس سب سے ضعیف ترین دلیل ہے کیونکہ حدیث کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے، اور اس کی مثال سفر میں پانی نہ ملنے پر تیمم کی سی ہے جو پانی ملنے پر باطل ہو جاتا ہے۔"

اجماع قیاس پر مقدم ہے

امام صاحب کی مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اجماع قیاس پر مقدم ہے اور کتاب و سنت سے متاخر۔ اور کتاب و سنت سے نص نہ ملنے کی صورت میں یہ درست ہے مگر ویسے ہی جیسے تیمم پانی نہ ملنے کی صورت میں جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اجماع کے معنی یہ ہیں کہ علمائے عصر کسی حکم پر اتفاق کر لیں۔ پس جس حکم پر اجماع ہو جائے گا اسے حجت قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحب "الرسالہ" کے باب "ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں: "نہ میں نہ اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے۔ البتہ اس صورت میں کہ اسے تمام علماء مانتے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی

اسی طرح نقل کرتے آئے ہوں مثلاً ارکان نماز کی تعداد اور حرمت شراب وغیرہ۔

پہلا اجماع جو امام شافعی کے نزدیک حجت ہے اجماع صحابہ ہے۔ اجماع صحابہ کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہ نہیں ہے انہوں نے کسی حدیث کی بنا پر اجماع کیا ہے بلکہ اسے صحابہ کا اجتہاد قرار دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ صحابۂ کرام اس مسئلہ میں سنّت سے غافل نہیں تھے۔ جب اثر، اور سنّت سے اس بارے میں کوئی نص نہیں ملی تو انہوں نے اجتہاد سے کام لیا۔ مگر اس اجماعی مسئلہ میں اگر وہ کوئی سنّت روایت کریں تو اس سنّت کو حجت سمجھا جائے گا۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"جس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع ہو اگر وہ اسے آں حضرتؐ کی طرف منسوب کرتے ہوں تو یہ انتساب صحیح سمجھا جائے گا مگر جسے آں حضرتؐ کی طرف منسوب نہ کرتے ہوں اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آں حضرتؐ سے مروی ہو اور یہ بھی کہ آں حضرتؐ سے ثابت نہ ہو لہذا اسے ہم رسولؐ سے روایت کا درجہ نہیں دے سکتے کیونکہ آں حضرتؐ سے تو وہی چیز حکایت کی جا سکتی ہے جو حقیقۃً سنی گئی ہو۔ محض توہم کی بنا پر آپؐ کی طرف کسی چیز کی نسبت صحیح نہیں۔ لہذا ہم اس مسئلہ میں جو مسلک اختیار کریں گے وہ صحابۂ کرام کی اتباع میں ہوگا یہ جانتے ہوئے کہ آں حضرتؐ کی احادیث بعض صحابہ سے تو مخفی ہو سکتی ہیں مگر سب سے مخفی نہیں رہ سکتیں اور یہ کہ صحابۂ کرام کسی ایسے امر پر متفق نہیں ہو سکتے جو سنّت کے خلاف یا غلط ہو۔"

حجیت اجماع کے دلائل

امام شافعی ـــــ جیسا کہ "الرسالہ" سے معلوم ہوتا ہے ـــــ اجماع کو حجت تو مانتے ہیں مگر اس کی حجیت کا صرف اس موقعہ پر اعتبار کرتے ہیں جب کہ کتاب و سنّت سے کوئی نص ثابت نہ ہو۔ حجیت اجماع کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں:

ا ـــــ "الرسالہ" میں سلیمان بن یسار کی روایت منقول ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک مرتبہ جابیہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

"آں حضرتؐ نے اسی مقام پر ہمارے سامنے کھڑے ہو کر فرمایا تھا:

"میرے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کو احترام کی نظر سے دیکھتے رہنا۔ پھر زمانہ خیر القرو

کے بعد کذب بیانی کا دور دورہ ہو گا حتیٰ کہ ایک شخص قسم کھا کر بات کرے گا حالانکہ اس سے حلف طلب نہیں کیا جائے گا اور از خود کسی امر پر شہادت دے گا گو اس سے شہادت نہیں لی جائے گی۔ جسے بہشت پیاری ہو اسے چاہیے کہ اس دور میں جماعت کے ساتھ رہے کیونکہ جماعت سے الگ رہنے والے کے ساتھ شیطان ہوتا ہے اور وہ دو آدمیوں سے دور رہتا ہے۔ کوئی مرد کسی غیر عورت کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے کیونکہ ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ جس آدمی کو نیک کام بھلے معلوم ہوں اور اپنی برائی کو برائی خیال کرے وہ شخص مومن ہے۔"

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ نے جماعت کے ساتھ رہنے کی تلقین کی ہے اور جماعت کے ساتھ رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظاہر ان کے ساتھ ہو مگر دل الگ ہو۔ جماعتی وحدت کا مدار تو اس بات پر ہے کہ انسان حلال و حرام اور طاعت میں جماعت کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چنانچہ امام شافعی اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر مسلمان متفرق شہروں اور علاقوں میں بستے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں بدنی معیت ناممکن ہے بلکہ بدنی لحاظ سے تو مسلمانوں اور کفار، اتقیا، اور فاجر و فاسق لوگوں سے مل جل کر رہنا پڑے گا لہذا لزوم جماعت والی حدیث سے لزوم بدنی مراد نہیں ہے کیونکہ اولاً تو یہ ویسے بھی ناممکن ہے اور پھر اس سے کچھ حاصل بھی نہیں ہوتا لہذا مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ لازم رہنے کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے کہ تحلیل و تحریم اور اطاعت میں ان کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چنانچہ جو شخص ان باتوں میں جماعت کے ساتھ رہے گا تو اس نے جماعت کا ساتھ دیا اور جو شخص ان مذکورہ امور میں جماعت مسلمہ کی مخالفت کرے گا تو اسے مخالف سمجھا جائے گا۔ یہ واقعہ ہے کہ انفرادی حالت میں تو انسان غفلت اور غلطی کا شکار ہو سکتا ہے مگر جماعتی صورت میں کتاب و سنّت یا قیاس سے غفلت ناممکن ہے۔"

۲ ــــــ اجماع کے حجت ہونے پر دوسری دلیل قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیت ہے۔ چنانچہ فرمایا:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ

الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے خلاف راستہ اختیار کرنے کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت کے برابر قرار دیا ہے کیونکہ دونوں کی سزا ایک ہی رکھی ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت حرام ہے لہذا کسی امر میں مومنین کی مخالفت بھی حرام ہوگی۔ جب ان کی مخالفت حرام ہے تو اتباع ضروری ہوگی اور تحلیل و تحریم کے مسائل میں ان کی مخالفت، ان کے راستہ کی اتباع کے خلاف ہے بلکہ ان امور میں ان کے راستہ پر چلنے کا نام ہی اتباع ہے[1]۔ چنانچہ علامہ زمخشری اپنی تفسیر میں آیت وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"سبیل مومنین سے مراد دین حنیف کا راستہ ہے جس پر وہ قائم ہیں اور یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ اجماع حجت ہے اور اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کتاب و سنت کی مخالفت جائز نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مومنین اور رسولؐ کی مخالفت کو یکجا جمع کیا گیا ہے اور ان دونوں کی مخالفت کی وعید شدید بیان کی ہے لہذا ان کی اتباع بھی اسی طرح واجب ہے جیسا کہ آں حضرتؐ سے موالات واجب ہے۔"

اجماع کن مسائل میں ہے؟

یہ ہیں حجیت اجماع کے دلائل جو امام شافعی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں مگر سوال یہ باقی ر

---

(۱) تفسیر کبیر میں ہے کہ جب امام شافعی سے اجماع کی حجیت پر دلیل طلب کی گئی تو انہوں نے تین سو مرتبہ سارا قرآن پڑھا حتی کہ یہ آیت تلاش کر[لی] مندرجہ آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ مومنین کے راستے کی مخالفت حرام ہے تو ضروری ہوا کہ ان کے راستہ کی اتباع کی جائے۔ پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسولؐ کی مخالفت اور مسلمانوں کے راستے کی مخالفت پر دوزخ کی وعید بیان کی ہے حالانکہ تنہا رسولؐ کی مخالفت ہی اس وعید کی موجب ہے لہذا اگر اتباع غیر سبیل المومنین اس وعید کی موجب نہ ہوتی تو اسے مخالفت رسولؐ کے ساتھ ضم کر[نے] کی ضرورت نہ تھی جو کہ تنہا ہی اس وعید کی موجب ہے لہذا ثابت ہوا کہ غیر سبیل المومنین کی اتباع حرام ہے۔ جب اس کی حرمت ثابت ہو[گئی] تو معلوم ہوا کہ ان کی اتباع واجب ہے کیونکہ ان کی عدم اتباع کی صورت میں غیر سبیل المومنین کی اتباع لازم آتی ہے لہذا جب اتباع غ[یر] سبیل المومنین حرام ہے تو معلوم ہوا کہ عدم اتباع سبیل المومنین بھی حرام ہے اور ان کی عدم اتباع حرام ہونے کی صورت میں ان کی اتباع و[اجب] ہوگی۔" ـــــ یہ اس دلیل کی تقریر ہے جسے امام رازی نے بیان کیا ہے۔ علمائے اصول نے اس آیت سے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاتا ہے کہ کیا صرف اہل فقہ و اجتہاد ہی سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے یا علمار کے دوسرے طبقوں کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ امام شافعی اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"میں اور اہل علم میں سے کوئی شخص جب کسی مسئلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ اس نے پہلے علمار سے اسی طرح سنا ہے اور اسے سب لوگ مانتے چلے آئے ہیں۔ جیسے صلوٰۃ ظہر کی چار رکعتیں یا شراب کی حرمت۔"

اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی صرف اجماعِ علمار کو حجت مانتے ہیں کیونکہ جن احکام کی کتاب وسنّت میں تصریح نہیں ہے ان کے حلال یا حرام ہونے کا فیصلہ علماء ہی کر سکتے ہیں۔ پس جب اجماع کی اساس حلال وحرام کے بارے میں کسی نتیجہ پر پہنچنا ہے تو یہ اجماع مجتہد علمار کی جماعت کے بغیر ناممکن ہے۔ امام شافعی کے اس کلام نے علمائے اصول کے لیے ایک دروازہ کھول دیا ہے جسے بعد کے علمار نے پھیلایا ہے۔ چنانچہ علمائے اصول نے ان علمار کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے غور کیا ہے کہ کیا ان میں اہل بدعت بھی داخل ہیں یا نہیں؟ اور اس بارے میں انہوں نے بہت سی غبار انگیزیاں کی ہیں اور لمبے چوڑے اختلافات بیان کیے ہیں۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہوگا جس پر بلاد اسلامیہ کے تمام علمار کا اتفاق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ امام مالک کی تردید کی ہے کیونکہ امام مالک صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر سمجھتے تھے۔ جس کے پیش نظر بہت سی احادیث کو ناقابلِ قبول قرار دیتے تھے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالک اہل مدینہ کے اجماع کو واجب الاتباع قرار دیتے تھے اس بنا پر بعض احادیث کو بھی رد کر دیتے تھے۔ چنانچہ "الرسالہ" میں امام شافعی نے بعض علماء مالکیہ کے ساتھ مناقشہ کے وقت اپنے مقابل کے قول کی حکایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) حجیت اجماع کے استدلال پر بہت سے مناقشات اور سوالات وجوابات بیان کیے ہیں۔ امام غزالی "المستصفیٰ" میں ان آیات کو جن سے علمار اصول نے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے لکھتے ہیں:

"اجماع کے حجت ہونے پر سب سے اقویٰ دلیل آیت ومن یشاقق الرسول الآیۃ ہے کیونکہ یہ سبیل المومنین کی اتباع واجب قرار دیتی ہے امام شافعی نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے۔"

"کسی امر پر اہل مدینہ کا متحد ہو جانا اخبار آحاد سے قوی ہوتا ہے لہذا تم اخبار آحاد کا ہمیں کیوں مکلف بناتے ہو اور مجمع علیہ امر جو اقویٰ اور واجب العمل ہے اسے کیوں ترک کرتے ہو؟ اگر وہ یہ کہے کہ اخبار آحاد تو بہت کم ہیں اور اجماعی مسائل کی اس قدر کثرت ہے کہ بیان کی ضرورت نہیں تو ہم کہیں گے کہ تم بھی کبھی ایسا کرتے ہو اور بعض مسائل کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کر دیتے ہو۔"

پھر امام شافعی اس کی تردید کرتے ہیں کہ:

"میرا اور اہل علم میں سے کسی کا بھی یہ دعویٰ نہیں کہ فلاں مسئلے پر اجماع ہو چکا ہے بجز ان مسائل کے جن کے ہمیشہ سے علماء قائل چلے آئے ہیں۔ ہاں کبھی کوئی مسئلہ اجماعی ہوتا ہے مگر مدینہ کے علماء اس کے خلاف ہوتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس اہل مدینہ ایک مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں مگر دیگر امصار کے علماء اس کے مخالف نظر آتے ہیں۔"

مذکورۂ بالا بیان امام شافعی نے "الرسالہ" میں اہل مدینہ کے بارے میں دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک کا تعامل اہل مدینہ کو خبر آحاد پر مقدم رکھتا تھا۔

بطلان کے دو پہلو

امام شافعی اس استدلال کو دو طریقوں سے باطل کرتے ہیں:

۱۔ اول یہ کہ ان کے نزدیک جو اجماع حجت ہے وہ ایک شہر والوں کا اجماع نہیں ہے بلکہ تمام بلادِ اسلامیہ کے علماء کا اجماع ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ جن مسائل کے بارے میں اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے خود مدینہ کے بعض علماء کو ان سے اختلاف ہے۔ اور عام شہروں کے علماء بھی ان کے خلاف رائے رکھتے ہیں۔

امام شافعی اس استدلال کو تیسری طرح بھی رد کر سکتے تھے کہ جس اجماع کو امام حجت مانتے ہیں اس کا مرتبہ کتاب و سنت کے بعد ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی خبر واحد پر اجماع اہل مدینہ کی تقدیم کا رد نہیں کرتے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام شافعی خود بھی اس نظریہ سے متفق ہیں؟ ان کی تالیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس نظریہ سے متفق نہیں۔ چنانچہ "کتاب الامّ" میں اس قاعدہ پر مناقشہ پایا جاتا ہے:

مَیں نے امام شافعی سے کہا کہ ہمارے نزدیک صرف اجماع اہل مدینہ معتبر ہے دیگر بلادِ اسلامیہ کے اجماع کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ فرمانے لگے " یہی مسلک ان لوگوں کا ہے جو تمام احادیث کو باطل قرار دیتے ہیں اور اجماع کو حجت مانتے ہیں۔ تمہارے اور ان کے مابین صرف اتنا سا فرق پایا جاتا ہے کہ وہ تمام علمائے اسلام کے اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں اور تم اہل مدینہ کے اجماع کا۔ تم دونوں میں چونکہ اصولاً اتحاد پایا جاتا ہے اس لیے جو اعتراض ان پر ہوسکتا ہے وہی اعتراض تم پر بھی وارد ہوتا ہے لہٰذا تمہارے لیے بہتر یہ ہے کہ اس دعویٰ کو چھوڑ دو۔"

میں نے امام شافعی سے کہا۔ یہ کیوں ؟

تو امام صاحب نے جواب دیا :

اس لیے کہ اس دعویٰ کی بنا عدم واقفیت پر ہے۔ کیونکہ جب تم سے اس کے متعلق کچھ تفصیل دریافت کی جاتی ہے تو تم اس کا ایسا جواب نہیں دے پاتے جو دوسرے کو قائل کر سکے۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جب تم سے یہ سوال ہوتا ہے کہ مدینہ میں اجماع کرنے والے کون لوگ ہیں ؟ کیا اس بارے میں کوئی حدیث موجود ہے جس پر انہوں نے اجماع کیا ہے ؟ یا صحابہؓ کرام کے اجماع سے ثابت ہے اور اس بارے میں ان کے پیش نظر کوئی حدیث نہیں ہے ؟ پھر اگر تم یہ کہو کہ حدیث سے ثابت ہے تو اس سلسلہ میں تم پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ اگر وہ مسئلہ اجماعی ہے تو اس کے متعلق جو حدیث تمہیں ملی ہے ضرور ہے کہ خبر آحاد ہے ہو جو تمہارے اصول کے مطابق قابل عمل نہیں ہے پھر اگر وہ خبر آحاد ثابت ہے تو جو چیز آں حضرتؐ سے ثابت ہو ظاہر ہے وہی اولیٰ اور واجب ہے۔

دوم یہ کہ :

اگر قول واحد کے سوا اس بارے میں کوئی متفق علیہ چیز نہیں ملی ہے تو پھر اجماع کا دعویٰ کیوں کرتے ہو اور کس طرح کہتے ہو کہ آں حضرتؐ کے صحابہ نے اس پر اجماع کیا ہے حالانکہ تمہارے قول کے مطابق صحابہ کرام اس میں مختلف ہیں اور دیگر اہل علم کے نزدیک بھی وہ اختلاف ثابت ہے۔"[1]

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع بالرائے پر خبر آحاد کی تقدیم کے قائل ہیں

---

(۱) کتاب الام ، ج ۷ ص ۲۴۲

بشرطیکہ وہ اجماع کسی ایسی حدیث پر مبنی نہ ہو جو متعدد طریق اور متعدد جماعتوں سے مروی ہو جسے خبر عامہ کہا جاتا ہے — کیونکہ ایسی صورت میں تو اجماع خبر آحاد پر مقدم ہوتا ہے اور سنّت سے ثابت ہونے کی وجہ سے اسے حجّت مانا جاتا ہے نہ کہ اجماع اہل مدینہ یا امّت مسلمہ کے اس پر متفق ہونے کی وجہ سے۔

ان کے کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر زیر بحث فقہی مسئلہ میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں اور جس مسئلہ میں بھی ان کا مخالف اجماع اہل مدینہ کو بطور دلیل کے پیش کرتا ہے امام شافعی اسی میں اہل مدینہ کا اختلاف پیش کر دیتے ہیں حتیٰ کہ وہ مخالف سے کہتے ہیں:

"ہم نے تمہارے سامنے یہ بات واضح کر دی ہے کہ اہل مدینہ یا دوسروں کے متعلق اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور جس مسئلہ میں تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اسی میں ہم نے اختلاف ثابت کر دیا ہے اور جن مسائل کے متعلق تم نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے ان میں سے بیشتر مختلف فیہ ہیں"۔(۱)

اجماع اہل مدینہ

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اجماع اہل مدینہ کو حجّت نہیں مانتے اور اس بارے میں وہ اپنے شیخ امام مالک سے اختلاف کرتے ہیں اور اصحاب مالک سے جو لوگ ان سے مجادلہ کرتے ہیں ان کا سختی سے رد کرتے ہیں اور جن مسائل میں وہ اجماع کا دعویٰ کرتے یہ ان میں اہل مدینہ کا اختلاف ثابت کرتے ہیں بلکہ بعض اوقات ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جن مسائل میں تم اجماع کا دعویٰ کرتے ہو اہل مدینہ کی اکثریت ان کے خلاف ہے۔ پھر جدل کرتے ہوئے ان سے کہتے ہیں:

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ تم اہل مدینہ کے قول کی زیادہ تردید کرتے ہو تو وہ تمہارے قول کے مطابق اسے ثابت کر سکتا ہے اور تم اس کی مدافعت نہیں کر سکتے اور جو اعتراضات تم دوسروں پر کرتے ہو اس سے زیادہ تم پر وارد ہو سکتے ہیں کیونکہ تم نے اہل مدینہ کے علم کا دعویٰ کیا ہے اور دوسروں کو چھوڑ کر تم انہیں کی اتباع کرتے ہو پھر تم ان لوگوں سے بھی بڑھ کر اہل مدینہ کی مخالفت کرتے ہو جو ان کے اتباع کا دعویٰ نہیں کرتے جیسا تم کرتے ہو۔ اگر یہ باتیں تم سے مخفی ہیں تو یہ سراسر تمہاری

---

(۱) کتاب الام ص ۲۴۸

نادانی کا نتیجہ ہے۔"[1]

مگر امام شافعی جب مالکیوں سے ان مسائل کے بارے میں جن میں وہ اہل مدینہ کے عمل یا اجماع سے حجت لاتے ہیں[2]، مجادلہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ علمائے مدینہ جس امر پر متفق ہوں اس پر تمام علمائے امصار متفق ہوں گے اس بنا پر وہ کتاب "خلاف مالک" میں کہتے ہیں:

اجماع کا دعویٰ صرف اسی مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں اہل مدینہ کو اختلاف نہ ہو اور ہم اجماع اسی کا نام رکھتے ہیں جس میں اہل مدینہ بھی متفق ہوں کیونکہ جس مسئلہ میں اہل مدینہ متفق ہوں گے اس میں تمام علمائے اسلام متفق ہوں گے اور علمائے امصار اہل مدینہ کی اسی صورت میں مخالفت کرتے ہیں جو ان کے مابین مختلف فیہ ہو۔

---

(۱) کتاب الام ج ۷، ص ۱۹۲ (۲) ہم عمل اہل مدینہ کے بارے میں امام مالک کی رائے نقل کر چکے ہیں۔ اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع یا عمل کے متعلق ائمہ ثلاثہ کی رائے پر مختصر طور پر روشنی ڈالیں۔ امام مالک نے چالیس سے کچھ زائد مسائل میں تعامل اہل مدینہ کی بنا پر فتویٰ دیا ہے اور ان پر اہل مدینہ کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ عمل اہل مدینہ کی تین قسمیں ہیں:— (۱) وہ مسائل جن میں اہل مدینہ کے کسی مخالف کا علم نہ ہو (۲) وہ مسائل کہ دوسرے اہل علم نے اہل مدینہ کی مخالفت کی ہو (۳) جن میں اہل مدینہ کے مابین ہی اختلاف ہو— پہلی قسم کے حجت ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے بلکہ امام شافعی تو یہ کہتے ہیں کہ جس امر پر اہل مدینہ متفق ہوں گے وہ جمیع بلاد اسلامیہ کا اجتماعی مسئلہ ہوتا ہے اور تیسری قسم بلا اختلاف حجت نہیں ہے کیونکہ وہ علمائے اسلام کا موضع اجتماع نہیں ہے تو دوسروں پر کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اب رہی قسم دوم امام شافعی اس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں اور امام مالک اسے حجت مانتے ہیں ان کے علاوہ دوسرے علماء نہ اس سے اخذ کرتے ہیں اور نہ حجت مانتے ہیں اور اجماع اہل مدینہ خواہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو اور دوسرے علماء بھی ان سے متفق ہوں بہر صورت امام شافعی اسے خبر واحد پر مقدم نہیں رکھتے کیونکہ خبر آحاد جب ہر قسم کی جرح سے محفوظ ہو تو اجماع پر مقدم ہوتی ہے اس کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ امام شافعی نے یہ قاعدہ کہاں سے اخذ کیا کہ اہل مدینہ صرف اسی مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں جس پر تمام علمائے امصار متفق ہوں کیا انہوں نے استقرار سے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اہل مدینہ اسی امر پر متفق ہوتے ہیں جن پر تمام علمار کا اتفاق ہو یا وہ یہ بات باور ہی نہیں کرتے کہ کسی امر مجتہد فیہ میں ان کے مابین اتفاق ہو سکتا ہے سوائے اس صورت کے کہ تمام اہل عقل اسے تسلیم کرتے ہوتے ہوں اور اہل فہم کے لیے کسی طرح بھی اختلاف کی گنجائش نہ ہو۔ یا امام شافعی یہ سمجھتے ہیں کہ جب اہل مدینہ کسی امر پر متفق ہوں تو دوسرے علمار کے اختلاف کو حرج خیال کرتے ہیں؟ ان تمام احتمالات کی گنجائش ہے۔ امام شافعی نے از خود اس قاعدہ کا ماخذ یا سند بیان نہیں کی۔ اس کی سند سے قطع نظر یہ واقعہ ہے کہ جن مسائل پر اہل مدینہ اور دوسرے علمار متفق ہوں امام شافعی کے نزدیک ان کا دائرہ بہت تنگ ہے جیسا کہ ہم آئندہ وضاحت کریں گے۔

امام شافعی اور تعامل اہل مدینہ

مگر اس کے ساتھ ہم یہ بھی ضرور کہیں گے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی آرار کو نہایت احترام کی نظر سے دیکھتے تھے اور ان کے اقوال اخذ کرنے کی وصیت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام رازی اپنی کتاب "مناقب الشافعی" میں لکھتے ہیں:

امام بیہقی اپنی اسناد کے ساتھ یونس بن عبدالاعلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام شافعی سے کسی مسئلہ میں مباحثہ کیا تو امام شافعی نے فرمایا:

"بخدا میں تجھے نصیحت کرتا ہوں کہ جب اہل مدینہ کو کسی امر پر متفق پائے تو تجھے اس کے برحق ہونے میں کچھ بھی شبہ نہیں کرنا چاہیے۔ اگر کوئی بات تجھے دوسرے ذریعہ سے حاصل ہو تو وہ ذریعہ خواہ کتنا ہی معتبر کیوں نہ ہو لیکن اگر اہل مدینہ سے وہ ثابت نہیں ہے تو اس کی طرف التفات بھی نہیں کرنا چاہیے۔"

یہ روایت امام شافعی سے اسناد کے ساتھ مروی ہے اس سے بلاشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اہل مدینہ کی رائے سے اخذ کرتے تھے جیسا کہ امام مالک کا مسلک تھا مگر جو کچھ ہم امام شافعی سے نقل کر چکے ہیں اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے اہل مدینہ کا قول ہی برحق ہے، اور دوسرے اقوال خواہ کتنے بھی قوی کیوں نہ ہوں اگر ان کی اصل مدینہ سے نہیں ملتی تو وہ اعتبار کے

قابل نہیں ہیں۔ امام شافعی کی طرف اس روایت کی نسبت دو باتوں سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے اور کہا جائے کہ یہ امام شافعی کے مشہور اور مدوّنہ اصول و اقوال کے خلاف ہے اور امام شافعی کی کتابوں پر اعتماد کرنا زیادہ اولیٰ ہے اور یا یہ کہا جائے کہ یہ امام شافعی کی قدیم رائے تھی جب کہ امام صاحب اصحاب مالک میں شامل تھے اور اجتہاد کے منازل طے کر رہے تھے مگر مصر میں جا کر جب دوبارہ اپنے مسلک کا جائزہ لیا اور کتب مدون کیں تو اس رائے کو ترک کر دیا کیونکہ امام شافعی ہمیشہ اپنی آرار کی تنقیح میں لگے رہتے تھے اور اصول و فروع کے بارے میں انہیں مہذب کرتے رہتے تھے۔

اجماع سکوتی

قبل اس کے کہ ہم اجماع پر گفتگو ختم کریں دو چیزوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری خیال کرتے ہیں:

۱ــــ امام شافعی اجماع سکوتی کو معتبر نہیں سمجھتے تھےــــ جس کے معنی یہ ہیں کہ مجتہد اپنی رائے سے کوئی مسلک اختیار کرے اور وہ مسلک اس زمانہ میں شہرت پذیر ہو جائے مگر کسی سے اس کا انکار منقول نہ ہوــــ امام شافعی اس اجماع کو اجماع ہی نہیں سمجھتے کیونکہ اجماع کے بارے میں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے متعلق ہر ایک عالم اپنی رائے کا اظہار کرے، اور سب کی آرار متفق ہو جائیں۔

۲ــــ امام شافعی اپنے مناظروں میں اپنے مخالف کے دعویٰ اجماع کو تسلیم ہی نہیں کرتے تھے اور اس پر اس کے اثبات کے تمام راستے بند کر دیتے تھے حتیٰ کہ اس کے اثبات کو محال بنا دیتے تھے۔ چنانچہ کتاب "جماع العلم" میں وہ اپنے مناظر کو جواب دیتے ہوئے اجماع کے بارے میں سوال کرتے ہیں:

وہ اہل علم کون ہیں کہ جب وہ کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان کا یہ اجماع حجت بن جائے گا۔

اور سوال و جواب کے بعد امام شافعی ایک طویل تقریر میں اس غلطی کو واضح کرتے ہیں:

ہر شہر میں ایسے علمار کی کمی نہیں ہے جو دوسرے دیار کے علمار کو غیر فقیہ کہتے ہیں یا انہیں مسند افتا کا نااہل قرار دیتے ہیں اور کسی کے لیے یہ جائز نہیں سمجھتے کہ ان کے قول پر عمل کرے۔ میں جانتا ہوں کہ

کہ ہر شہر کا علماء باہم مختلف الآراء ہیں اور یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ بات آچکی ہے کہ اہل مکہ وہ لوگ ہیں جو عطا کے قول کے خلاف نہیں کرتے اور بعض وہ بھی ہیں جو دوسروں کے اقوال ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنگی ابن خالد بھی مفتی بنا ہوا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور انہی میں سے بعض لوگ سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف گردانتے ہیں اور اس معاملہ میں اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ میں اس بات سے بھی واقف ہوں کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں اگرچہ ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانہ میں کچھ لوگ ابھرے اور انہوں نے فقہ میں خاص مقام حاصل کر لیا جیسے امام مالک۔ بہت سے لوگ انہیں مقدم سمجھتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر حد سے بڑھ کر زیادتی کرتے ہیں اور ان کے اقوال و فتاویٰ کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے ابن ابی الزناد کو دیکھا ہے کہ وہ امام مالک کے مذاہب کی تردید میں حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں۔

کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰ کی طرف مائل ہے اور ابو یوسف کے مذہب کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسف کے قول کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کی مذمت کرتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے قاضی ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے۔ انہیں غلط قرار دیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوری کی طرف مائل ہیں۔ دوسرے حسن بن صالح کے قول کو حجت مانتے ہیں۔

ان امصار کے علاوہ جن کا میں نے تذکرہ کیا ہے دوسرے بلاد سے متعلق بھی مجھے اسی قسم کی خبریں موصول ہوئی ہیں۔ اہل مکہ علم میں عطا کو تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض دوسرے ابراہیم النخعی کو ترجیح دیتے ہیں۔ پھر ہر شہر کے لوگ اپنے عالم کو دوسرے پر مقدم رکھنے میں اسراف سے کام لیتے ہیں۔ یہی حال ان علماء کا ہے جنہیں اہل شہر نے فقیہ بنا رکھا ہے۔ پس جب اہل امصار کے مابین اختلاف پایا جائے تو یہ کیونکر مانا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ ایک نفقہ یا تفقہ عام پر متفق ہیں۔ بعض مفتیوں کو میں نے حلف اٹھا کر یہ کہتے سنا ہے کہ فلاں کے لیے اس کے نقصان عقل اور جہالت کی بنا پر فتویٰ دینا جائز

نہیں ہے۔ اور فلاں یعنی اہل علم سے دوسرے شخص کے لیے سکوت اختیار کرنا جائز نہیں ہے مگر اہل شہر اس شخص کے لیے جس کے علم و فضل اور عقل کی پہلے لوگوں نے تعریف کی ہے، فتویٰ دینا جائز نہیں سمجھتے الغرض اس قسم کی بہت سی باتیں مجھ تک پہنچی ہیں۔"

اجماع کی حیثیت

پھر امام شافعی ان فقہار کے متعلق بحث شروع کر دیتے ہیں جو "علم کلام" میں غور و خوض کرتے ہیں کہ کیا ان لوگوں کا شمار بھی ان فقہا میں ہے جن کا اجماع میں داخل ہونا ضروری ہے یا یہ لوگ ان فقہا کی فہرست سے خارج ہیں؟ اس طرح ان لوگوں پر سخت اعتراضات کرنا شروع کر دیتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔

مناظر پوچھتا ہے "پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟"

امام شافعی جواب دیتے ہیں:

ہاں — بحمد اللہ — فرائض میں بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے اور کوئی شخص جو تھوڑا بہت بھی علم رکھتا ہے یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں، یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ وہ طریقہ ہے جس سے اس شخص کی تصدیق کی جا سکتی ہے جو ان مسائل اور چند اصولِ علم میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے۔ مگر جس اجماع کے تم مدعی ہو — باوجودیکہ اس زمانہ کے اختلافات کا تمہیں علم ہے — اور ہر قرن کے لوگوں سے اسے حکایت کرتے ہو تو تم خود ہی انصاف کرو کہ کیا اسے اجماع کہنا صحیح ہے؟"[1]

امام شافعی اس مناظرہ میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ اجماع جس میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ کچھ فرائض اور اصول میں پایا جاتا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ اجماع انہی چیزوں میں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "اختلاف" میں اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: آں حضرتؐ کے صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا

---

(۱) کتاب جماع العلم، کتاب الام، ج ۷، ص ۲۵۷

جن کے سب لوگ مکلف ہیں کسی اور مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اجماع کا دائرہ بہت تنگ ہے یعنی صرف چند فرائض ہیں جن سے واقفیت حاصل کرنا شریعت حقہ کی رو سے ضروریات دین سے ہے اور وہ مجمع علیہ ہیں۔

حدودِ قیاس کی وضاحت

سب سے پہلے قیاس کے قواعد وضوابط مرتب کرنے اور اس کی اساس وبنیاد کو واضح کرنے والی ہستی امام شافعی کی ہے۔ امام صاحب سے پہلے کے، نیز ان کے ہم عصر فقہاء رائے اور قیاس سے کام لیتے تھے مگر اس کے حدود اور اساس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی تھی یعنی رائے صحیح اور غیر صحیح کے مابین کسی نے امتیاز قائم نہیں کیا تھا اور نہ اس کے حدود و قواعد وضع کیے تھے۔ حتیٰ کہ امام شافعی نے استنباط و قیاس صحیح کے قواعد مقرر کیے۔ قیاس کے حدود اور اس کے مراتب کی تعیین کی اور بتایا کہ وہ فقہ جس کا مبنیٰ قیاس ہو، اور وہ فقہ جو نص سے ماخوذ ہو دونوں کے مابین قوت و ضعف کے لحاظ سے کتنا زبردست فرق ہے۔ پھر امام صاحب نے قیاس کے شروط بیان کیے جن کا ایک فقیہ میں پایا جانا ضروری ہے اور انہوں نے قیاس صحیح اور استنباط بالرائے کے دیگر اقسامِ فاسدہ کے مابین فرق و امتیاز کو واضح کیا ہے۔ اس اعتبار سے امام شافعی کو دوسرے فقہاء پر اس باب میں فضیلت و سبقت حاصل ہے کہ انہوں نے اپنے بعد کے فقہاء کے لیے ایک راستہ بنا دیا جس پر انہوں نے رہبری کی۔ امام شافعی نے قیاس کی تعریف حد یا رسم کے ساتھ تو نہیں بیان کی ہے لیکن جو مثالیں پیش کی ہیں اور جو شروط عائد کیے ہیں ان سے علمائے اصول کے نزدیک قیاسِ مصطلح کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دور میں علوم کے اندر منطقی اسالیبِ بیان نے رواج نہیں پایا تھا اس بنا پر انہوں نے منطقی طریق پر قیاس کی حد یا رسم بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جس کے ذریعہ بعد میں علوم و فنون میں نظم پیدا ہوا اور ان کی تبویب کی گئی۔

قیاس کی تعریف

علماء نے قیاس کی تعریف یہ کی ہے:

"ایک غیر منصوص امر کا ایک منصوص حکم کے ساتھ، وصف و حکم میں اشتراک کے باعث الحاق کا نام قیاس ہے۔"

امام شافعی نے جو مثالیں بیان کی ہیں اور جو اقسام ذکر کیے ہیں ان سب پر یہ تعریف پورے طور پر منطبق ہوتی ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک جو قیاس تھا وہ وہی قیاس ہے جس کی علمائے اصول نے بعد میں تعریف کی ہے۔

اب ہم قیاس کے متعلق امام شافعی کے نظریات و اقوال کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ امام شافعی نے قیاس پر اپنی گفتگو کو دو تمہیدی مقدموں سے شروع کیا ہے:

پہلا مقدمہ

اس میں شک نہیں کہ جو احداث و نوازل وجود پذیر ہوتے ہیں ان سب کے احکام مذکور ہیں کیونکہ شریعت اسلامیہ ہمہ گیر شریعت ہے جس میں ہر حکم ملتا ہے اور معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم شارع نے برقرار رکھ کر اس پر احکام مرتب کیے ہیں اور کس پر احکام مرتب نہیں کیے۔ تو جب شارع کی طرف سے ہر قضیہ و حادثہ یا نازلہ کے متعلق احکام ملتے ہیں تو ضروری ہے کہ اس حکم پر شارع نے نص و اشارہ یا دلالت کے ذریعہ تنبیہ کی ہو جس سے طالب حکم رہنمائی حاصل کر سکتا ہے۔ طریقۂ دلالت سے احکام کی معرفت اجتہاد و استنباط اور اشباہ و امثال دوسرے اشباہ و امثال کے ساتھ الحاق کے بغیر نہیں ہو سکتی لہذا لامحالہ قیاس کی ضرورت ہو گی۔ اسی مفہوم کے پیش نظر امام شافعی نے فرمایا:

"جو حادثہ بھی کسی مسلمان پر نازل ہوتا ہے لامحالہ شریعت میں اس کا حکم لازم اور سبیل حق پر دلالت موجود ہوتی ہے یا بعینہ اس کی اتباع کا حکم ہوتا ہے۔ اگر بعینہ نہ ہو تو اجتہاد سے سبیل حق پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اور اسی قسم کے اجتہاد کا نام قیاس ہے۔"[1]

امام شافعی کے طریقہ کے مطابق شارع کے بیان کی دو قسمیں ہیں:

۱- دلالت و قرائن کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ عقل و فکر کی رہنمائی کے لیے مقرر کیے ہیں۔ اس قسم

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۷۷۔

کے بیان کو ایک مجتہد ہی پہچان سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک غیر منصوص اور مجمع علیہ احکام میں قیاس کے ذریعہ اجتہاد سے کام لینا پڑتا ہے حتیٰ کہ ان کے نزدیک اجتہاد ہی کا نام قیاس ہے۔

دوسرا مقدمہ

احکام شریعت کا علم دو طرح ہے:

۱۔ علم احاطہ یعنی احکام کے ظاہر و باطن کی معرفت حاصل کرنا۔ اس قسم کا عالم شریعت کے ظاہر و باطن کو پہچانتا ہے اور یہ شک و شبہ سے بالا ہوتا ہے۔

۲۔ ظاہری علم۔ یعنی احکام کی حقیقت سے آگاہ نہ ہونا۔ یہ علم ترجیح و ظن کے طریق پر حاصل ہوتا ہے۔[1]

اب رہا علم ظاہری ـــــ جس میں حقیقت حال پنہاں رہتی ہے ـــــ اخبار آحاد ـــــ یا بلفظ امام شافعی اخبار خاصہ ـــــ اجماع اور قیاس کے ذریعہ بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان سہ گانہ اقسام سے جو علم حاصل ہو گا وہ صرف علم ظاہری ہو گا جس کے نفس الامری یا واقعی ہونے کا کوئی شخص دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اور اس پر اس حیثیت سے عمل کیا جائے گا کہ انسانی قدرت میں جس قدر ذرائع ممکن تھے ان کے ذریعہ سے یہ علم حاصل ہوا ہے اور جو بات انسان کی قدرت و استطاعت کی حدود سے خارج ہے اس کا انسان مکلف بھی نہیں ہے۔

قضا کے احکام کا مدار اسی قسم کے علم پر ہوتا ہے۔ چنانچہ قاضی بسا اوقات ملزم کو شہادتوں اور قرائن مُصَدِّقہ کی بنا پر پھانسی کا حکم دیدیتا ہے خواہ نفس الامر میں وہ گواہ جھوٹے ہی کیوں نہ ہوں لیکن اسے ظاہر کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے اور حقیقت حال خدا کو سونپ دیتا ہے۔ اسی طرح مجتہد استخراج احکام کے سلسلہ میں اسباب ظاہری کے مطابق عمل کرنے کے مکلف ہیں اور حقیقت حال کے لحاظ سے اگر وہ غلطی پر بھی ہوں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی عورت کو اپنے لئے حلال سمجھ کر اس سے نکاح کر لیا۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے تو وہ عند اللہ گنہگار نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ وہ حقیقت سے آگاہ نہیں تھا۔ البتہ حقیقت حال کے منکشف ہوتے ہی اس

(۱) الرسالہ، ص ۴۷۶

عقد نکاح فسخ ہو جائے گا اور ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے ان کے متعلق احکام صادر ہوں گے۔ ظاہر کے اعتبار سے نسب، عدت اور مہر ثابت ہو جائے گا۔ اور چونکہ حقیقتاً وہ عقد باطل تھا ــــــ اگرچہ عرصۂ دراز کے بعد اس کا علم حاصل ہوا ہے ــــــ اس لیے ان کے مابین توارث کا اجرا نہیں ہوگا۔

چنانچہ امام شافعی اس قسم کی مثالیں بیان کرتے چلے جاتے ہیں جن کے اندر ظاہر و باطن کے احکام کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم ان میں سے صرف ایک مثال کا ذکر کرتے ہیں جس سے دوسری مثالوں کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کرتا ہے اور ہمارے سامنے ایسے علامات بھی نہیں ہیں جو باطن میں اس کے غیر مسلم ہونے پر دال ہوں تو ہم اس کے ساتھ ظاہری حال کے لحاظ سے معاملہ کریں گے اور اس پر نکاح و وراثت کے احکام جاری کریں گے مگر جس شخص کو اس کا غیر مسلم ہونا معلوم ہوگا اور اس کے سامنے اس کا ثبوت یا قرائن موجود ہوں گے وہ اپنے علم کے مطابق معاملہ کرے گا۔ ایسا شخص نہ اس سے نکاح کر سکتا ہے اور نہ اس کا وارث بن سکتا ہے۔ اس طرح ایک ہی شخص پر دو شخصوں کے لحاظ سے دو مختلف احکام پائے جاتے ہیں اور ہر ایک پر لازم ہے کہ اپنے مقتضائے علم کے لحاظ سے عمل کرے۔

قیاس سے کیسا علم حاصل ہوتا ہے؟

الغرض قیاس سے کسی چیز کا ظاہری علم حاصل ہوتا ہے اور باطن امر تک اس سے رسائی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا شمار علم کے ان طرق سہ گانہ میں ہے جن سے ظاہری علم ہی حاصل ہو سکتا ہے اور باطن پر احاطہ نہیں ہو سکتا اور ہر مجتہد اپنے ظاہری علم کے لحاظ سے فیصلہ کرتا ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا کہ قیاس سے علم ظاہر حاصل ہوتا ہے نہ کہ "علم احاطہ" تو ایک ہی مسئلہ میں مجتہدین کے مابین اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک کا قیاس دوسرے کے قیاس کے خلاف ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک قاضی ایک شخص کی شہادت اس بنا پر قبول کر لیتا ہے کہ بظاہر وہ اچھا معلوم ہوتا ہے اگرچہ اس میں کچھ کوتاہی موجود ہے کیونکہ کوئی شخص گناہ سے پاک نہیں ہے[1]۔ اور دوسرا قاضی اس کی شہادت رد کر دیتا ہے کیونکہ اسے اس شخص کے متعلق ایسی باتوں کا علم ہے جن کی وجہ سے شہادت مردود ہو جاتی ہے۔ تو جب مجتہدوں کا یہ حال ہے تو وہ

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۷۲

ایک ہی چیز کے حکم میں مختلف ہوں گے اس کے باوجود قیاس جائز ہی نہیں بلکہ شرعاً مطلوب ہے۔ جیسا
عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ میں نے آں حضرتؐ سے سنا ہے کہ:

اگر کوئی حاکم اپنے اجتہاد سے فیصلہ کرے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کے لیے
دو گنا اجر ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے"(۱)۔

اس حدیث سے قیاس کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک قیاس و اجتہاد ایک
چیز ہیں۔ اور باوجودیکہ علم ظاہر کے اعتبار سے کبھی افکار مختلف ہوتے ہیں مگر پھر بھی وہ شرعاً مطلوب
ہیں۔ امام شافعی نے اس حدیث سے اجتہاد یعنی قیاس کے مطلوب ہونے پر اس طرح استنباط کیا ہے:
مجتہد اپنے اجتہاد میں بہرحال کم و بیش ثواب کا مستحق تو ہو ہی جاتا ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع ہو
پر ثواب حاصل نہیں ہو سکتا"(۲)۔

اور مقام اجتہاد میں جب خطا پر بھی ثواب حاصل ہوتا ہے تو اس حدیث کی رو سے احتمال خطا
باوجود اجتہاد مطلوب ہو گا نیز اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مجتہد صرف ظاہری حکم میں اجتہاد
مکلف ہے۔

قیاس ہمیشہ کسی اصل پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ شریعت میں کتاب و سنّت سے حکم مطلوب ہوتا ہے
اور کتاب و سنّت کے نصوص وہ اصول قائمہ ہیں جن پر حکم مبنی ہوتا ہے۔ اگر کتاب و سنّت سے نص نہ
نہ ہو تو غیر منصوص کو کسی امر منصوص کے ساتھ تشبیہہ دے کر اس کا حکم معلوم کیا جائے گا بشرطیکہ علت
دونوں میں مشترک ہو۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ پہلے نص کے معنی معلوم کیے جاتے ہیں اور اس میں
علت حکم تلاش کی جاتی ہے پھر اگر غیر منصوص امر میں بھی اسی علت کا پایا جانا ثابت ہو جائے تو اس کے
اندر قیاس سے حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی مطلب ہے امام شافعی کے اس قول کا کہ:

وَالخَبرُ مِن الكتابِ والسُّنَّةِ عَيْنٌ۔ يَتَأَتّٰى مَعْنَاهَا المُجتهد لِيُصِيبَهُ(۳)

کتاب و سنّت کی خبر ایک عین اور اصل ہوتی ہے جس کے معنی مجتہد معلوم کرتا ہے تاکہ صحیح
حکم لگا سکے۔

---

(۱) الرسالہ، ص ۴۹۳ (۲) الرسالہ، ص ۴۹۶، ۴۹۷ (۳) الرسالہ، ص ۵۰۴

قیاس نص کا تابع ہوتا ہے

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی جب کسی نص پر عمل کرتے ہوئے قیاس کا اعتبار کرتے ہیں تو اسے نص کا تابع بناتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے کہا ہے:

"یہ صرف اہل علم کا کام ہے کہ جس بارے میں نص وارد نہیں ہے اس پر قیاس کے ذریعہ کسی نص کے تابع ہونے کا حکم لگائیں۔"

اور جب کتاب و سنت سے کوئی نص مقیس علیہ نہ ملتی ہو تو وہ محض اجتہاد بالرائے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور کسی نص یا قیاس علی النص کے بغیر حکم لگانے کو ممنوع خیال کرتے ہیں۔ یہی مطلب ہے امام شافعی کے اس قول کا کہ:

"جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد سے کسی چیز کا حکم دیتے ہیں تو وہ اجتہاد کسی چیز کی طلب پر مبنی ہوتا ہے اور طلب دلائل کے بغیر نہیں ہو سکتی انہیں دلائل کا نام اجتہاد ہے ...... تمہیں معلوم ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالے تو اہل علم اسے اس وقت غلام یا لونڈی کی قیمت مقرر کرنے کا اختیار نہیں دیتے جب تک کہ وہ منڈی کے نرخ سے واقف نہ ہو تاکہ وہ غلام کی ذات اور مثل کے لحاظ سے مقرر کر سکے اور ثمن مثل کی تعیین دوسرے پر قیاس کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اگر ثمن مثل کا اعتبار کیے بغیر اس کی قیمت لگائے گا تو یہ زیادتی سمجھی جائے گی۔ پھر جب معمولی چیزوں کا یہ حال ہے کہ مثل کا اعتبار کیے بغیر قیمت کی تعیین میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو حلال و حرام میں تو کسی طرح تعسف و استحسان سے فتویٰ جائز نہیں ہوگا۔"[1]

اس طرح امام شافعی اجتہاد و قیاس میں وہ مسلک اختیار کرتے ہیں جو ایک فقیہ کی شان کے لائق ہے تاکہ کوئی حکم دلالۃ بالنص کے بغیر ثابت نہ ہو۔ وہ شریعت کے معاملہ میں سراسر نص پر اعتماد کرتے ہیں۔ اگر ظاہر نص موجود نہ ہو تو دلالۃ مستنبطہ سے کام لیتے ہیں یعنی نصوص سے معانی کے استخراج کے بعد جن چیزوں میں علت حکم ثابت ہو جائے ان پر نصوص کی طرح حکم لگاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم فقہ نصوص قرآنی اور الفاظ نبوی سے ماخوذ ہے یا قیاس کے ذریعہ نص پر عمل کر کے حاصل کیا

---

(۱) الرسالہ، ص ۵۰۶ و ۵۰۷

گیا ہو، لہذا جو شخص نص و قیاس کے بغیر کوئی حکم لگاتا ہے وہ گناہ سے قریب تر ہوگا۔

امام شافعی کے "الرسالہ" اور ان کی دوسری کتب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کے نزد علت کے واضح اور غیر واضح ہونے کے لحاظ سے قیاس کی تین قسمیں ہیں:

۱ ـــــ یہ کہ اصل کی بہ نسبت فرع میں اس حکم کا ثبوت اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ:
وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (ماں باپ سے اف تک نہ کرو)

اس آیت میں اف کی نہی سے ضرب و شتم کی ممانعت خاص طور پر ثابت ہوتی ہے۔

۲ ـــــ یہ کہ اصل و فرع مرتبہ میں باہم مساوی ہوں اور ان میں کمی بیشی نہ پائی جائے مثلاً آیت کریمہ
فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔

یعنی اگر کوئی باندی زنا کرے تو اسے دوسری آزاد عورتوں کے مقابلہ میں نصف سزا دی جائے
یہاں لونڈی کو غلام پر قیاس کیا گیا ہے۔

۳ ـــــ علت حکم میں فرع اصل سے نصف ہو۔

اب ہم ان اقسام سہ گانہ کے متعلق امام شافعی کی عبارات کی تشریح کرتے ہوئے ان پر بحث کرتے ہیں۔

امام شافعی نے قیاس کے مراتب مقرر کیے ہیں اور پہلی قسم کو سب اقسام سے اقویٰ شمار کیا ہے۔ چنانچہ اس قسم کے متعلق لکھتے ہیں:

"سب سے اقویٰ قیاس یہ ہے کہ کتاب اللہ یا سنت نے کسی چیز کی ادنیٰ مقدار کو حرام قرار دیا ہو تو "فضل الکرۃ علی القلۃ" کے قاعدہ کی رو سے اس چیز کی زیادہ مقدار کی حرمت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر معمولی درجہ کی طاعت کو مستحسن کہا ہے تو اس کی زیادتی خود بخود قابل ستائش ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی چیز کی بڑی مقدار کو مباح قرار دیا ہے تو اس کی تھوڑی مقدار خود بخود مباح سمجھی جائے گی۔"

امام صاحب نے قیاس کی دوسری قسم کے متعلق اگرچہ "الرسالہ" میں تصریح نہیں کی تاہم اس کی طرف اشارہ ضرور فرمایا ہے۔ مگر امام رازی نے امام صاحب سے اس قسم کو نقل کرکے اس کی مثال نقل کی ہے یعنی ارتکاب حد کی صورت میں غلام کو لونڈی پر قیاس کرکے کہا جائے گا کہ اگر غلام

کسی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے تو اسے بھی آزاد مرد سے نصف سزا دی جائے گی جیسا کہ قرآن نے لونڈی کے لیے حرہ کے مقابلہ میں نصف سزا بیان کی ہے۔

اب رہی قسم ثالث جس میں فرع اصل سے ضعیف ہوتی ہے۔ فخر الدین رازی نے امام صاحب سے روایت کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) پہلی قسم یہ ہے کہ محل وفاق میں علت حکم کا استنباط کیا جائے۔ پھر فرع میں اس معنی کے حاصل ہونے سے اصل میں اس کے حصول پر استدلال کیا جائے اسے "قیاس المعنی" کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معنی کا استنباط نہ ہو بلکہ دو مختلف الحکم صورتوں کے بین بین صورت پر غور کرنے سے معلوم ہو کہ ایک طرف اس کی مشابہت زیادہ اور دوسری طرف کم ہے۔ جدھر زیادہ ہو اسی سے اسے ملحق کر دیا جائے اسے "قیاس شبہ" کہا جاتا ہے۔[1]

چنانچہ "الرسالہ" میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی یہ دونوں صورتیں کتاب القیاس کے شروع میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیاس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ کسی چیز میں اصل کا مطلب پایا جائے۔ بایں صورت قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ کسی چیز کے بہت سے اشباہ ہوں۔ اس صورت میں سب سے اولیٰ اور اشبہ کے ساتھ الحاق کیا جائے گا۔ اس صورت میں مجتہدین کا اختلاف ہو سکتا ہے۔"

مگر امام شافعی جب قسم اول کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس صورت میں اہل قیاس مختلف الرائے نہیں ہوتے لہذا ظاہری عبارت میں اقسام ثلاثہ داخل ہوں گی یعنی قیاس اولیٰ، قیاس تساوی، اور قیاس اضعف مگر اول الذکر دو قسموں کا معاملہ واضح اور بیّن ہے کیونکہ ان میں قیاسین کا اختلاف نہیں ہوتا اور نہ مجتہدین کے اقوال باہم متعارض ہوتے ہیں۔

اس لیے ہمارا خیال یہ ہے کہ امام رازی کی یہ تقسیم امام شافعی کے اس کلام سے کلیتہً متفق نہیں ہے جس کی طرف "الرسالہ" میں اشارہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے کلام میں فی الجملہ ایسا پایا جاتا ہے کہ قسم ثالث کے جس میں فرع اصل سے اضعف ہوتی ہے چند اشباہ ہوتے ہیں اور ان میں سے اقرب

---

(۱) مناقب الشافعی از رازی، ص ۹۹

کے ساتھ اسے ملحق کیا جاتا ہے یہ بات کچھ معقول بھی نظر آتی ہے اس لیے کہ علتِ حکم میں اصل سے فرع کا ضعف اسی صورت میں متصور ہو سکتا ہے جب اس کے چند اشباہ موجود ہوں اور ہر ایک کے ساتھ فرع کا الحاق ہو سکتا ہو۔

ہمارا میلان یہ ہے کہ امام شافعی صرف قیاس شبہ کو قیاس ضعیف میں شمار کرتے ہیں اور قیاس شبہ وہ ہوتا ہے جس میں فرع اور چند امور منصوصہ کے مابین مشابہت پائی جائے مگر جس کے ساتھ مشابہت زیادہ اقرب ہو اس کے ساتھ اسے ملحق کیا جائے۔

چند مثالیں

امام شافعی اس کی متعدد مثالیں بیان کرتے ہیں مگر ہم ان میں صرف بعض کو ذکر کرتے ہیں:

ا ــــ آں حضرتؐ کے زمانہ میں ایک غلام دھوکہ سے فروخت کر دیا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد مشتری کو عیب کا علم ہوا تو آں حضرتؐ نے فیصلہ صادر فرمایا کہ ــــ "مشتری اس عیب کی بنا پر غلام کو واپس کر دے اور جو کچھ غلام نے کمایا ہے وہ اسی کا ہے۔"

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو غلہ مشتری کی ضمانت میں کمایا گیا ہے اور ثمن کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے وہ مشتری کی ملکیت ہے۔ امام شافعی اس زیادتی غیر متولدہ پر ہر متولدہ زیادتی کو قیاس کرتے ہیں کہ درخت کا پھل، جانور کا دودھ، اون اور بچے الغرض جو چیز بھی قبل از فسخ ظاہر ہوتی ہے وہ مشتری کی سمجھی جائے گی کیونکہ وہ اس کی ضمانت میں ظاہر ہوئی ہے۔

بعض فقہاء نے اس مسئلہ میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے اور کہا ہے کہ زیادت متولدہ کو اس زیادت پر قیاس نہیں کر سکتے جو کسب و خراج کے قبیل سے ہے کیونکہ حدیث میں "الخراج بالضمان" ہے اور زیادت متولدہ چونکہ نفس مبیع سے حاصل ہوتی ہے لہذا اسی کے ساتھ ملحق رہے گی کیونکہ یہ خراج کے قبیل سے نہیں ہے۔ مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر زیادت متولدہ ملحق بالعین ہو تو جو چیز غلام کو ہبہ کی جائے وہ بھی بائع کی ملک ہونی چاہیے کیونکہ وہ بھی خراج نہیں ہے حالانکہ وہ "الخراج بالضمان" کی رو سے ہبہ کو مشتری کی ملک مانتے ہیں[1]۔

---

(۱) اس مسئلہ میں علمائے احناف کا مسلک شافعی کے خلاف ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں دو وجہ شبہ پائی جاتی ہیں جو باہم متنازع ہیں۔ اول یہ کہ زیادۃ متولدہ کو کسب کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ چونکہ مشتری کے ملک میں حاصل ہوتی ہے لہذا اسی کی ملک ہوگی۔ دوم یہ کہ زیادۃ متولدہ کو عین کے ساتھ ملحق کیا جائے کیونکہ یہ حدیث "الخراج بالضمان" کے تحت نہیں آتی۔ امام شافعی پہلی وجہ شبہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسب کی ملکیت کی علت مشتری کے ملک میں حادث ہونا ہے لہذا جو چیز مشتری کے ملک میں حادث ہوگی مشتری کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔

دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ ہر قسم کی زیادت بلحاظ ملکیت کے حال و مآل میں عین کے تابع ہوتی ہے اور جب عین مبیع بائع کی طرف واپس ہو رہا ہے تو زیادت کا بھی بائع ہی مستحق ہوگا۔

(ب) —— آں حضرتؐ نے سونے کی بیع سونے سے، کھجور کی کھجور سے، گندم کی گندم، اور جو کی جو کے ساتھ کرنے سے منع فرمایا ہے بجز اس کے کہ سودا برابر سرابر اور نقد بہ نقد ہو۔

یہ حدیث صحیح ہے مگر اس کی علت تحریم میں فقہاء مختلف ہیں۔ امام شافعی سونے کی سونے کے ساتھ بیع کی حرمت کی علت تو ثمنیت قرار دیتے ہیں یعنی اس کا مقوّم ہونا اور باقی اصناف کی تحریم کی علت ان کا مطعوم ہونا ہے۔

(ج) —— قرآن میں ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔

نیز فرمایا:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ۔

اور آں حضرتؐ نے ہند بنت عتبہ کو اجازت دیدی تھی کہ وہ اپنے خاوند ابوسفیان اور اپنی

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) مبیع کا کسب کردہ مال، ہبہ، صدقہ، وغیرہ مشتری کی ملک ہے اور عیب کی بنا پر فسخ بیع بھی جائز ہے مگر زیادۃ متولد خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ فسخ سے مانع ہے ایسی صورت میں صرف بائع نقصان کا ضامن سمجھا جائے گا۔

اولاد کے مال سے معروف کے ساتھ (بلا اجازت) لے سکتی ہے۔ لہذا کتاب اللہ اور سنت سے ثابت ہوتا ہے کہ والد پر اپنی چھوٹی اولاد کی اجرت رضاعت اور دیگر نفقات واجب ہیں اور اس وجوب کی علت وہ باہمی تعلق ہے جو اولاد اور باپ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ جب اس تعلق کی بنا پر صغر سنی میں باپ پر اولاد کے نفقات واجب ہیں تو بالغ ہونے کے بعد اولاد کا بھی فرض ہے کہ بڑھاپے میں اپنے ماں باپ کی خبر گیری کرتے رہیں۔ والدین کے یہ حقوق اولاد پر عاید ہوتے ہیں خواہ وہ کئی واسطوں سے والدین بنتے ہوں۔ اسی طرح اولاد کے حقوق والدین پر عاید ہوتے ہیں خواہ وہ اولاد در اولاد کیوں نہ ہوں"[1]۔

قول شافعی

امام شافعی قیاس کے یہ اقسام اور ان کے وجوہ ذکر کرنے کے بعد بیان فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء فرع کو اصل منصوص علیہ سے اقوی یا مساوی ہونے کی صورت میں اقسام قیاس میں شمار نہیں کرتے چنانچہ لکھتے ہیں:

"بعض اہل علم اسے قیاس کہنے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ بلا واسطہ ان چیزوں میں داخل ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حلال یا حرام یا محمود و مذموم قرار دیا ہے نہ کہ کسی پر قیاس کیا گیا ہے اور قیاس صرف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو مختلف معانی سے مشابہت پائی جائے اور اسے ایک پر قیاس کیا جائے۔ اور دیگر اہل علم کا کہنا ہے کہ جو چیز کتاب و سنت میں بطور نص مذکور نہ ہو وہ قیاس ہی ہے"[2] واللہ اعلم۔

ایک ابہام

امام شافعی نے یہ دونوں مسلک بیان تو کیے ہیں مگر یہ نہیں بتایا کہ ان میں کونسا مسلک انہیں

---

(۱) علمائے احناف کے نزدیک نفقہ کی علت صرف قرابت ولادت ہی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ قرابت محرمیت بھی ہے جیسا کہ آیت رضاعۃ (وعلی الوارث مثل ذالک) سے ثابت ہوتا ہے لہذا لڑکے پر باپ کا نفقہ واجب ہونے کی علت تو ولادت ہی ہے اور حواشی میں قرابت محرمیت ہے اس لیے اقارب کا نفقہ کل محارم پر تفاوت درجات کے لحاظ سے واجب ہوگا۔ (۲) الرسالہ، ص ۵۱۶

پسند ہے بظاہر سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب ان ہر اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں (۱)۔

مگر ہمارے نزدیک جب فرع اصل سے ملحق ہو یا جو اس کے معنی میں ہو اور اس قدر واضح ہو کہ دلالۃ النص کے بعد استنباط و تخریج اور تنقیح و تخریج علت کی محتاج نہ ہو تو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے کیونکہ جب علت نص سے معلوم ہو گی تو واضح اور جلی ہونے کی وجہ سے فہم نص کے ساتھ ہی سمجھ میں آجائے گی اور استنباط وغیرہ کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اور امام شافعی کے طریقہ پر ان دونوں میں جوہری فرق پایا جاتا ہے کیونکہ جو چیز نص قرآنی یا سنت متواترہ سے دلالت النص کے طور پر ثابت ہو وہ ظاہر و باطن کے لحاظ سے احاطۂ علم کا فائدہ دیتی ہے لیکن اگر قیاس سے ثابت ہو تو صرف ظاہری علم ثابت ہوتا ہے مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ آیت کریمہ سے ضرب از روئے قیاس ثابت ہوتی ہے تو اس حرمت کا علم صرف ظاہری علم ہو گا اور حرمت اُف کا علم، علم احاطہ ہو گا یعنی ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے علم حاصل ہو گا اور جو شخص بھی عربی زبان کا ذوق رکھتا ہے وہ کبھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ آیت کی عبارت و نص سے معمولی اذیت کی حرمت سے قبل سخت اذیت کی حرمت ثابت ہوتی ہے تو جب یہ معنی مجرد آیت کے سماع سے ذہن میں آجاتا ہے تو اسے صرف علم ظاہر کا درجہ کیسے دے سکتے ہیں؟

امام شافعی فرماتے ہیں کہ جن نصوص سے اصول ثابتہ کے خلاف احکام ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے مواضع نص پر مقصور رہتے ہیں اور ان پر انہی جیسے اوصاف کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح جن نصوص سے کسی عام اور دائمی حکم کی تخفیف ثابت ہوتی ہے وہ بھی مقیس علیہ نہیں بن سکتے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

---

(۱) کیونکہ انہوں نے بیان کیا ہے کہ کبھی قیاس ان وجوہ کا جامع ہوتا ہے اور کبھی متفرق طور پر یہ وجوہ قیاس میں پائے جاتے ہیں اور سب سے اقوی قیاس وہ ہے جس میں فرع اصل سے قوی ہو پھر اس کی چند امثلہ بیان کی ہیں بعدہٗ ان لوگوں کا قول ذکر کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جہاں فرع اصل سے یا اس کے مساوی ہو وہ قیاس میں داخل نہیں ہے اس نے کہا ہے کہ بظاہر امام صاحب ان سب اقسام کو قیاس میں داخل مانتے ہیں۔

ہر وہ حکم جو قرآن میں منصوص ہو پھر آں حضرتؐ سے اس فرض سے بعض کی تخفیف ثابت ہو تو اس رخصت پر صرف اسی فرض میں عمل کیا جائے گا دوسرے احکام کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آں حضرتؐ نے کوئی عام حکم دیا ہو پھر دوسری سنّت سے اس حکم عام کے خلاف ثابت ہوتا ہو[۱] تو اس پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا، پھر امام شافعی نے اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے چند مثالیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں:

(الف) آیت کریمہ: وَاِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ۔
سے معلوم ہوتا ہے کہ پاؤں کا دھونا ارکان وضو میں سے ایک رکن ہے مگر جب آں حضرتؐ نے اس حکم عام کے ہوتے ہوئے موزوں پر مسح کیا اور اسے جائز قرار دیا تو یہ اس نص عام سے تخفیف اور استثنا پر محمول ہوگا لہٰذا اس پر دستانے وغیرہ پر مسح کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ جو چیز نص عام سے مستثنیٰ ہوتی ہے اس پر قیاس جائز نہیں ہوتا۔

(ب) ناپ تول کے بغیر محض اندازہ کے ساتھ اموال ربویہ کی خرید و فروخت ممنوع ہے اسی بنا پر آں حضرتؐ نے بیع مزابنہ اور محاقلہ سے منع فرمایا ہے[۲]۔ یہ نہی عام ہے مگر آں حضرتؐ نے بیع عرایا کی اجازت دی ہے یعنی تر کھجوروں کے بدلے اندازہ سے خشک کھجوروں کی بیع کرنا نہی عام سے مستثنیٰ ہے لہٰذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

مجتہد کے شرائط

امام شافعی ہر شخص کو قیاس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ وہ مجتہد کو چند شروط کا پابند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شروط بمنزلہ "آلۂ قیاس" کے ہیں جن کا ہر مجتہد میں پایا جانا ضروری ہے۔ وہ شروط حسب ذیل ہیں:

۱۔ عربی زبان کا ماہر ہو کیونکہ شریعتِ اسلامیہ کا تمام ذخیرہ اسی زبان میں ہے لہٰذا ہر مجتہد

---

(۱) الرسالہ، ص ۵۴۵ (۲) درخت پر کچے پھلوں کی بیع کو خشک پھلوں کے بدلے بیچنے کو مزابنہ اور کھیتی کو گندم کے بدلے فروخت کرنے کو محاقلہ کہا جاتا ہے۔

کے لیے عربی زبان کا ماہر ہونا ضروری ہے۔

۲۔ احکام قرآنی یعنی قرآن کے فرائض و آداب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص اور ارشادات کا عالم ہو۔

۳۔ سنن، تاویل سلف اور امت کے اجماع و اختلافات کو خوب سمجھتا ہو۔

۴۔ عقلِ سلیم اور حسن تعذیر کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ باہم مشتبہ احکام میں امتیاز اور تثبت کر سکے۔

ان شروط کے علاوہ امام شافعی مجتہد کی چند طرق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جن کا اسے کاربند رہنا چاہیے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"مجتہد کو چاہیے کہ اپنے مخالف سے بھی استماع کرے کیونکہ استماع کی وجہ سے بعض اوقات انسان اپنی غفلت پر متنبہ ہو جاتا ہے اور جس چیز کو صحیح سمجھتا ہے اس میں زیادہ تثبت حاصل ہو جاتا ہے اور اسے چاہیے کہ اس انتہائی جد و جہد اور انصاف سے کام لے تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ اس کے قول کا ماخذ اور ترک کی وجہ کیا ہے اور اس کے اختیار کردہ مسلک کو متروک پر کیا فضیلت ہے"[1]۔

اس کے علاوہ "الام" میں 'کتاب ابطال الاستحسان' کے تحت امام شافعی کے مناظرات مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک مناظرہ میں انھوں نے مجتہد کے اوصاف میں نہایت قیمتی باتیں کہی ہیں جن کی جودتِ تعبیر اور تفکیر و تمثیل کے احکام و سداد کی وجہ سے ہم اسے بعینہٖ نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"مفتی کے لیے اسی صورت میں فتویٰ دینا جائز ہے جب کہ وہ کتاب و سنّت کا ماہر ہو۔ قرآن کے ناسخ و منسوخ، خاص و عام اور آداب کا عالم ہو۔ اہل علم کے قدیم و جدید اقوال سے واقف کار ہو۔ عربی زبان کا عالم اور صاحب عقل ہو تاکہ مشتبہ صورتوں میں امتیاز کر سکے اور قیاس کی حقیقت کو سمجھ سکے۔ اگر ان اوصاف میں

---

(۱) الرسالہ، ص ۵۰۷

سے کوئی ایک وصف بھی اس کے اندر موجود نہ ہو تو اسے قیاس و اجتہاد سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اصولِ دین کا عالم بھی ہو مگر قیاس کے تقاضوں سے واقف نہ ہو تو ایسے شخص کو مسندِ افتاء پر بٹھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ قیاس کا عالم ہے مگر اصول کا ضابط نہیں ہے تو اسے بھی قیاس و اجتہاد کا مکلف بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس شخص کی مثال اندھے کی سی ہے جسے اپنے دائیں اور بائیں کی بھی خبر نہیں ہے تو آپ اسے دایاں اور بایاں بتا کر کسی راستہ پر چلنے کی تکلیف کس طرح دے سکتے ہیں۔ اگر ایسا شخص کسی راستہ پر چلے گا بھی تو منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکے گا یا اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی شخص کو، جو بازار کے نرخ سے ناواقف ہے، کسی غلام کی قیمت لگانے کے لیے کہا جائے یا آپ معمار کو کسی چیز کی سلائی کا اندازہ لگانے پر مقرر کریں۔ یا درزی کو کسی عمارت کی قیمت لگانے کے لیے کہیں۔ پھر اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ وہ لوگ بھی حکم اور فتویٰ دیتے رہے ہیں جو ان صفات کے حامل اور جامع نہیں تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں ایسے لوگوں کے احکام اور فتاویٰ کو جانچ چکا ہوں۔ چنانچہ میں نے دیکھا ہے کہ ان کے اندر بہت سا تضاد اور تباین پایا جاتا ہے اور ہر فریق اپنے حکم اور فتویٰ میں دوسرے کو خطاکار ٹھہراتا ہے۔"

اختلاف جائز ہے

امام شافعی یہ مانتے ہیں کہ جن مجتہدین میں مذکورۂ بالا شروط پورے طور پر موجود ہوں ان میں بھی کبھی کسی مسئلہ میں اختلافِ رائے ہو جاتا ہے۔ ایک مجتہد کسی معاملہ میں ایک فتویٰ دیتا ہے مگر دوسرے کا فتویٰ اس سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ قیاس سے علمِ ظاہر حاصل ہوتا ہے اور نص کی عدم موجودگی میں علمِ ظاہر کے بارے میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے۔ ہر ایک اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ کرتا ہے کیونکہ اسے وہ حق سمجھتا ہے اور اسی کا وہ مکلف ہے۔

مگر کسی مجتہد کا اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرنا اور جو علم اجتہاد کے بعد حاصل ہو اسی کا حق وصواب ہونا، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ نظر وفکر کے تعدد سے حق بھی متعدد ہوجاتا ہے۔ نہیں بلکہ حق ایک ہی ہوتا ہے مگر ہم اسی چیز کے مکلف ہیں جو اجتہاد کے بعد صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اصل میں حق تو ایک ہی ہے جس کا علم ذاتِ باری تعالیٰ کو ہے۔ اس لیے امام شافعی اس مقام پر لکھتے ہیں:

ہمارے خیال میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک سے زائد حق نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ ظاہر و باطن کو جانتا ہے اور ہر چیز کے متعلق اللہ تعالیٰ کا علم یکساں ہے۔[1]

قیاس میں اختلاف

چنانچہ امام شافعی ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو قیاس میں اختلاف کو مذموم خیال کرتے ہیں اور اس بات کی خوب وضاحت کرتے ہیں کہ جب تک باہم مختلف ہونا مذموم نہیں ہے۔ پھر بیان کرتے ہیں کہ اختلاف کی دو قسمیں ہیں۔ خلاف مذموم اور غیر مذموم۔ اختلاف مذموم یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں نص موجود ہو اور اس کا علم حاصل ہونے کے بعد اختلاف کیا جائے کیونکہ اس قسم کے اختلاف کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے لہٰذا جو شخص کسی نص صریح یا سنت قائم کی خلاف ورزی کرتا ہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے اور کسی امر میں جماعت مسلمہ کی مخالفت بھی مذموم میں داخل ہے۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

"میرے خیال میں جماعت کی مخالفت کسی کے لیے حلال نہیں ہے خواہ ان کے سامنے اس معاملہ میں کتاب وسنت سے کوئی دلیل بھی موجود نہ ہو۔"[2]

اختلاف غیر مذموم

اگر یہ اختلاف کسی اجتہادی امر میں ہو تو غیر مذموم ہے کیونکہ ہر مجتہد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے اجتہاد کے مطابق مسلک اختیار کرے لہٰذا یہ مذموم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نہ تو کتاب وسنت کی مخالفت ہوتی ہے اور نہ جماعتِ مسلمہ

---

(۱) ملاحظہ ہو کتاب الام، ج ۷ ص ۲۷۴ (۲) ملاحظہ ہو الام، ج ۷، ص ۲۷۵

سے علیحدگی۔ یہ محض ایک قیاسی چیز ہے جس میں ہر مجتہد دوسرے کے خلاف ہو سکتا ہے۔"

کیفیتِ اختلاف

اس کے بعد امام شافعی اختلاف کی کیفیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" اور اختلاف اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ مجتہدین کے سامنے ایک حادثہ لایا جاتا ہے جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے اور وہ اصول سے مشابہت رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک مجتہد ایک اصل کی بنا پر فیصلہ کرتا ہے اور دوسرا دوسرے اصل کی بنا پر۔ اس لیے ان میں باہم اختلاف ہو جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس اختلاف کے رفع کی بھی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو ہم کہیں گے کیوں نہیں۔ اس کے رفع کی صورت یہ ہے کہ مختلف فیہ واقعہ پر غور کیا جائے اگر ایک اصل کے ساتھ اس کی مشابہت ایک معنی کے لحاظ سے ہے اور دوسرے کے ساتھ دو جہتوں سے تو جس اصل کے ساتھ دو جہتوں سے مشابہت ہے اس پر حمل کیا جائے خصوصاً جب کہ کئی جہتوں سے ایک اصل کے ساتھ مشابہت رکھتا ہو"

مثلاً تمام علماء کا متفق علیہ فیصلہ ہے کہ غلام کے خطاءً مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت قیمت کے لحاظ سے مقرر کی جائے گی مگر جب اس کی قیمت دیت حر کے برابر یعنی دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو کیا وہ بھی واجب الادا ہو گی یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں کمی کی جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ پوری قیمت ادا کرنا پڑے گی خواہ وہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو۔"

مندرجۂ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرع کے دو اصل ہو سکتے ہیں اور دونوں کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہے۔ امام شافعی اس اصل کو اختیار کرتے ہیں جو اشبہ ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جس اصل کے ساتھ فرع کی زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے اس پر حمل کرکے اختلاف رفع ہو سکتا ہے۔

حقیقتِ قیاس

یہ ہے قیاس کی حقیقت اور یہ ہیں اس کے قواعد جنہیں امام شافعی نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی

یہ مانتے ہیں کہ اجتہاد بالرائے قیاس کے بغیر ممکن نہیں اور نہ کسی قسم کی رائے قیاس کے بغیر مانی جا سکتی ہے نہ عرف سے فیصلہ ہو سکتا ہے اور نہ استحسان وجہ ترجیح بن سکتا ہے بلکہ اگر اعتبار ہے تو صرف اجتہاد و بالرائے کا۔ کیونکہ دین کی بنیا وکتاب وسنّت پر ہے۔ اور حضرت معاذؓ کی حدیث سے اجتہاد بالرائی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور اجتہاد و رائی کا استعمال قیاس کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے ہر حادثہ کا حکم یا تو کتاب وسنّت میں بطور نص کے بیان کر دیا ہے اور بطریق دلالت ان سے معلوم ہو سکتا ہے اور وجہ دلالت کی معرفت کا نام قیاس ہے۔

شریعتِ اسلامیہ کا انحصار کتاب وسنّت پر ہے

چنانچہ امام شافعی مندرجہ ذیل آیات سے ثابت کرتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ کا انحصار کتاب وسنّت پر ہی ہے:

(۱) اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ — اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو۔

(۲) اِتَّبِعْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ۔ — اللہ کی وحی کی پیروی کرو۔

(۳) مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ۔ — جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے خدا کی اطاعت کی۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ دین کی اصل کتاب وسنّت ہے لہٰذا اجتہاد بالرائے کا ان دونوں سے مشتق ہونا ضروری ہے اور یہ ان دونوں پر قیاس سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص ایسی بات کہے جس کی اصل کتاب وسنّت میں موجود نہ ہو تو اس نے زیادتی اور اتباع نفس سے کام لیا۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں:

"جب کوئی مجتہد اجتہاد کرے اور استحسان سے کام لے تو وہ اجتہاد اصل قائم نہیں ہے بلکہ اس نے اپنی خواہش سے ایک نئی چیز پیدا کی ہے جس کی اتباع سے اسے منع کیا گیا ہے لہٰذا اگر وہ کتاب وسنّت کی بنا پر، جن کی اتباع واجب ہے، کوئی نیا طریقہ ایجاد کرتا ہے تو وہ اس چیز سے کہیں بہتر ہے جو وہ اپنی خواہش سے پیدا کرے جس کی پیروی سے اسے منع کیا گیا ہے تو جب کتاب وسنّت کی اتباع واجب ہے اور اتباع نفس جائز نہیں ہے تو اجتہاد و استحسان کی اساس بھی اگر کتاب وسنّت نہ ہو گی تو وہ نفس کی

پیروی سمجھی جائے گی اور اس کا وبال بھی اس پر عاید ہوگا[1]"۔

ان وجوہات کی بنا پر امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ جس استحسان کی بنیاد کتاب وسنّت پر نہ ہو جو اثبات احکام کا شرعی طریق ہے وہ جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اس غرض کے لیے امام صاحب "الام" میں 'کتاب ابطال الاستحسان' کے نام سے ایک مستقل عنوان قائم کرتے ہیں جو آگے آتا ہے۔

---

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص ۲۰۲

ادلۂ احکام (۵)

ابطال الاستحسان

استحسان کیا ہے؟

امام شافعی "کتاب ابطال الاستحسان" میں لکھتے ہیں:

"جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں اور آئندہ بیان کروں گا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ کسی حاکم یا مفتی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کتاب و سنت، اجماع اور ان میں کسی ایک پر قیاس کے سوا فیصلہ کرے یا فتویٰ دے۔ استحسان سے افتاء صرف اسی صورت میں جائز ہے جب شریعت کے ادلۂ اربعہ سے کوئی دلیل نہ ملے۔"

امام صاحب کی کتاب ابطال الاستحسان، کتاب جماع اور الرسالہ میں اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں جن سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنت، اثر و اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو استحسان کہلاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں مجتہد کسی دلیل یا دلالۃ النص کی رو سے فیصلہ نہیں کرتا بلکہ جسے مستحسن خیال کرتا ہے اس کے مطابق فتوےٰ دیدیتا ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ استحسان اجتہاد باطل کی ایک قسم ہے جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

استحسان کے ابطال کے دلائل

چنانچہ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ اجتہاد استحسانی باطل ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک ہر وہ اجتہاد جو کتاب و سنت، اجماع یا قیاس پر مبنی نہ ہو وہ استحسان کہلاتا ہے۔

کتاب الام اور الرسالہ میں امام شافعی کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے استحسان کے بطلان پر مختلف مقامات پر متعدد دلائل ذکر کیے ہیں۔ چنانچہ تتبع کے بعد جو چھ دلیلیں

ہمارے علم میں آئی ہیں ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ وہ چھ دلائل حسب ذیل ہیں:

۱۔۔۔ قرآن میں ہے:

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى۔

نیز آں حضرتؐ نے فرمایا ہے کہ:

"جن باتوں کا اللہ تعالےٰ نے تمہیں حکم دیا ہے ان میں سے میں نے کوئی بات نہیں چھوڑی مگر اس کا حکم دیدیا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے وہ بھی میں نے تمہارے سامنے بیان کردی ہیں اور روح الامین یعنی حضرت جبریل نے میرے دل میں القا کیا ہے کہ کوئی نفس اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک وہ اپنا رزق پورا نہ کرے لہذا تمہیں چاہیے کہ بہتر طریق سے روزی طلب کرو۔"

نیز آں حضرتؐ نے لزوم جماعت کا حکم دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمانوں کے متفقہ فیصلہ سے علیحدگی اختیار نہ کرو۔"

پس مذکورۂ بالا آیت اور دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ آں حضرتؐ نے شریعت اسلام کے تمام احکام بیان فرمائے ہیں اور اللہ تعالےٰ کی اوامر و نواہی میں سے کوئی چیز ترک نہیں کی۔ آیۂ کریمہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جو باتیں اوامر و نواہی سے متعلق ہیں ان میں سے کوئی بات بھی جس کا تعلق مسلمانوں کے معاشرہ سے ہے ترک نہیں کی۔ ہر چیز اللہ تعالےٰ نے نص یا اشارۃ النص سے بیان فرمادی ہے لہذا اجتہاد بھی انہی چیزوں میں ہو سکے گا جو نصوص سے ثابت ہیں یا ان کو نصوص پر قیاس کیا گیا ہے ورنہ بیان کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد بالاستحسان باطل ہے۔[1]

۲۔۔۔ قرآن کریم کی متعدد آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ مومن پر صرف کتاب و سنت کی اتباع واجب ہے اور ان کے سوا دوسری چیزوں کی اتباع سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد باریتعالیٰ ہے:

(الف) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ۔

(ب) اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ

(ج) مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

---

(۱) یہ دلیل کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۱ سے ملخص کی گئی ہے۔

(د) مَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔

(٨) وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ۔

لہٰذا جو چیز بھی کتاب وسنّت میں نص و دلالت، اجمال و تفصیل سے کلی یا جزئی طور پر بیان کی گئی ہے وہی واجب الاتباع ہے۔ قیاس کتاب وسنّت کی اتباع سے خارج نہیں ہے کیونکہ کتاب وسنّت کے کسی مدلول پر حمل کرنے کا نام قیاس ہے اور اجماع کی حجیت سنّت نبویہ سے ثابت ہے لہٰذا اس کا اتباع عین سنّت کی اتباع ہے مگر استحسان ان میں سے کسی کے ساتھ بھی ملحق نہیں ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا کتاب وسنّت پر زیادتی کے مترادف ہے۔[1]

ج۔ آں حضرتؐ اپنی طرف سے کچھ نہیں فرماتے تھے اور نہ امور شریعت میں سے کسی امر میں استحسان سے فتویٰ دیتے تھے۔ کئی مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ آں حضرتؐ کو کوئی معاملہ درپیش ہوتا اور اس کے متعلق قرآن میں کوئی حکم مذکور نہ ہوتا تو وحی الٰہی کا انتظار کرتے اور استحسان سے کبھی فتویٰ نہ دیتے تھے۔

چنانچہ اوس بن صامت کی بیوی نے آستانۂ نبوّت پر حاضر ہو کر اپنے خاوند کی شکایت کی۔ آں حضرتؐ خاموش رہے اور اسے کوئی جواب نہ دیا حتیٰ کہ اس کے متعلق مندرجہ ذیل آیات نازل ہوئیں:

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِیْ اِلَى اللّٰهِ۔ وَاللّٰهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا۔ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ بَصِيْرٌ۔ اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا وَاِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ۔ وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا، ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ الخ

(اے پیغمبر) جو عورت تم سے اپنے شوہر کے بارے میں بحث وجدال کرتی اور خدا سے شکایت (رنج وملال) کرتی تھی خدا نے اس کی التجا سن لی اور خدا تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا اور کچھ شک نہیں

---

[1] یہ دلیل کتاب الام، ج ۶، ص ۳۰۲ اور ج ۷، ص ۲۷۱ سے ملخص کی گئی ہے۔

کہ خدا سنتا دیکھتا ہے۔ جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔ اور خدا بڑا معاف کرنے والا اور بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ بیٹھیں، پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو (ان کو) ہم بستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا (ضروری) ہے۔ مومنو! اس (حکم) سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے خبردار ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ مجامعت سے پہلے متواتر دو مہینے کے روزے رکھے جس کو اس کا بھی مقدور نہ ہو (اسے) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (چاہیے) یہ (حکم) اس لیے (ہے) کہ تم خدا اور اس کے رسولؐ کے فرمانبردار بن جاؤ یہ خدا کی حدیں ہیں اور نہ ماننے والوں کے لیے درد دینے والا عذاب ہے (۵۸-۱تا۴)

تو جب آں حضرتؐ نے استحسان سے فتویٰ نہیں دیا بلکہ وحی کا انتظار کرتے رہے اور آں حضرتؐ ہمارے لیے اسوہ حسنہ ہیں تو ہمارے لیے استحسان سے فتویٰ دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟

اسی طرح جب عویمر عجلانی نے آپؐ کے حضور آکر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو آں حضرتؐ نے اسے کوئی جواب نہیں دیا حتیٰ کہ آیات لعان نازل ہوئیں[1]۔

د ـــــ جو صحابۂ کرامؓ آپؐ کے پاس موجود نہ ہوتے اور استحسان سے فتویٰ دیتے تو آں حضرتؐ اسے ناپسند کرتے۔ چنانچہ آں حضرتؐ جب بھی کوئی فوج کا دستہ روانہ کرتے تو اسے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولؐ اور امیر کی طاعت کا حکم دیتے بشرطیکہ امیر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کا فرمانبردار رہے پھر اگر ان سے اس قسم کے افعال بھی سرزد ہوتے جنہیں آپؐ نے ناپسند فرمایا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ایک آدمی نے اظہار اسلام کیا مگر صحابۂ کرامؓ نے یہ سمجھ کر اسے قتل کر ڈالا کہ جان بچانا چاہتا ہے[2] پھر جب آں حضرتؐ کو ان واقعات کی اطلاع ہوئی تو آپؐ برہم ہوئے۔ تو اگر نص یا قیاس صحیح پر اعتماد کے بغیر اجتہاد (بالاستحسان) جائز ہوتا تو آں حضرتؐ مسامحت سے کام لیتے اور گمان کرتے کہ یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے۔

ﮦ ـــــ استحسان کا کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس سے حق و باطل میں امتیاز ہو سکے۔ تو اگر

---

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۱ (۲) کتاب الام، ج ۶، ص ۲۰۵

ہر حاکم اور مفتی یا مجتہد کو نص نہ ملنے پر استحسان کی اجازت دیدی جائے تو لوگ حدود سے تجاوز کرنے لگیں گے اور ہر ایک واقعہ میں اختلاف رونما ہونے لگے گا اور وجہ صواب اور حق کی معرفت کا کوئی طریق باقی نہیں رہے گا"۔(۱)

قیاس اور استحسان میں فرق

یہاں امام شافعی پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ قیاس میں بھی تو اختلاف پیدا ہو جاتا ہے پھر آپ اسے کیوں جائز سمجھتے ہیں کیونکہ قیاس میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو وہ معمولی نوعیت کا ہوتا ہے۔ نیز قیاس کی بنیاد حکم منصوص اور غیر منصوص کے مابین اوصاف کے تشابہ پر ہے اور وہاں ایسے ضوابط موجود ہیں جن کے تحت فیصلہ ہو سکتا ہے اور اتفاق ممکن ہے۔ مگر استحسان کے متعلق تو کوئی بھی ضابطہ مقرر نہیں ہے جس کی طرف اختلاف کے وقت رجوع ہو سکتا ہو اور اس کے پیش نظر اختلاف ختم ہو سکتا ہو۔

و ـــــ اگر استحسان ایک عالم دین کے لیے جائز ہے جو کتاب و سنّت اور طرق قیاس کا ماہر ہو تو جن لوگوں کے پاس کتاب و سنّت کا علم نہیں ہے اور نہ وہ اجماع و اختلاف اور قیاس کو جانتے ہیں ان کے لیے بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ استحسان کی بنیاد عقل پر ہے اور عقل میں کتاب و سنّت کا عالم اور غیر عالم دونوں برابر ہیں بلکہ بعض لوگ تو علماء پر بھی عقل و فکر میں فوقیت رکھتے ہیں اور ان میں نظر و فکر کی صلاحیتیں علماء سے زیادہ ہوتی ہیں۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اس آخری دلیل پر امام شافعی ایک اعتراض کرتے ہیں کہ کتاب و سنّت کی معرفت کے لیے دین کے مبادیات اور اصول سے واقفیت ضروری ہے لہٰذا استحسان سے بھی وہی کام لے سکتا ہے جسے کتاب و سنّت کا علم ہو اس کے بعد خود ہی اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصولِ دین سے واقفیت کا ثمرہ تو یہ ہے کہ ان کے مطابق اجتہاد کیا جائے۔ لیکن جو شخص قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے کام لیتا ہے تو وہ نصوص کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

---

(۱) کتاب الام ، ج ۷ ، ص ۲۷۳

لہذا عالم اور جاہل میں چنداں فرق نہیں ہے بلکہ عالم اس معاملہ میں جاہل سے زیادہ مجرم ہے۔

یہ جواب امام شافعی کے اصول کے مطابق بالکل صحیح ہے کیونکہ ان کے نزدیک منصوص علیہ امر پر قیاس کو ترک کرنا نص کی خلاف ورزی کے مترادف ہے۔ اور نص اور قیاس علی النص کو ترک کرنے کے برابر ہے۔

امام شافعی کے جواب پر تنقید

مگر ہمارے نزدیک امام شافعی کی یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ مورد نص میں استحسان کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہذا استحسان کے لیے عالم کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکم منصوص علیہ میں استحسان سے کام نہ لے۔ پس استحسان کے معاملہ میں عالم اور جاہل برابر نہیں ہو سکتے اور دونوں میں واضح طور پر فرق پایا جاتا ہے۔ امام شافعی کی دلیل صحیح نہیں ہے۔

یہ ہیں امام شافعی کے دلائل جو کتاب "الام" میں متفرق مقامات پر انہوں نے بیان کیے ہیں۔ اور امام شافعی نے اپنے مجادلات میں ان دلائل کے بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ساتھ ساتھ ان لوگوں کے دلائل کی تردید بھی کرتے چلے جاتے ہیں جو استحسان کے قائل ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام شافعی نے ایک دلیل جس سے استحسان کا ثبوت مل سکتا ہے یہ پیش کی ہے کہ ایک مرتبہ اثنائے سفر میں صحابہ کرام کو مردہ مچھلی مل گئی اور انہوں نے اسے کھا لیا پھر آں حضرتؐ نے ان کو اس فعل کو برقرار رکھا۔ اسی طرح آں حضرتؐ نے بنی قریظہ کے معاملہ میں سعد بن معاذ رضی اللہ تعالٰی عنہ کو حکم تسلیم کیا۔ چنانچہ سعد نے ان کے قتل کا فیصلہ دیا۔ اگر استحسان جائز نہ ہوتا تو آں حضرتؐ صحابہ کرامؓ کے فعل کو برقرار نہ رکھتے اور نہ سعد بن معاذ کو حکم تسلیم کرتے۔ چنانچہ امام شافعی ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر یہ کہا جائے کہ بنی قریظہ کے معاملہ میں آں حضرتؐ نے سعد بن معاذ کو فیصلہ کرنے کا حکم دیا اور انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ دیا اور یہ فیصلہ کسی اصل پر مبنی نہیں تھا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے مردہ مچھلی کھائی اور آں حضرتؐ سے جب انہوں نے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا: کیا کچھ گوشت باقی بھی بچا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آں حضرتؐ نے درست ہونے کی وجہ سے اسے جائز قرار دیا تھا جیسا کہ آں حضرتؐ

کے سامنے جب کوئی اظہارِ خیال کرتا اور آپؐ اسے صحیح سمجھتے تو اس کی تصویب فرما دیا کرتے تھے تو اس اجازت کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام برحق ہے اور اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کا اس طرح اظہارِ رائے کرنا صحیح ہے کیونکہ جب کوئی رائے کتاب و سنّت پر مبنی نہ ہو وہ ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط ہوتی ہے اور کبھی صحیح بھی ہوتی ہے[1]۔

اس جواب کا منشا یہ ہے کہ آں حضرتؐ کے صحابہ کرام کے فعل یا حضرت سعدؓ کے فیصلہ کو صحیح قرار دینا اس لیے تھا کہ یہ حق کے مطابق تھا اور اس کے یہ معنی نہیں کہ آپؐ نے کتاب و سنّت کے کسی اصل کے بغیر اجتہاد کی اجازت دی ہے۔ مچھلی کے مسئلہ میں تو یہ چیز واضح ہے مگر حضرت سعد کا فیصلہ کچھ بحث طلب ہے کیونکہ بنی قریظہ کے بارے میں تو آں حضرتؐ نے تمام معاملہ سعدؓ کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا کہ اپنی پسند کے مطابق فیصلہ کریں۔ اس میں صرف حضرت سعدؓ کی رائے کی تفویض ہی نہیں ہے بلکہ سعدؓ کے اپنی رائے کا اظہار کرنے سے پیشتر ہی اس پر رضامندی اور تفویض کا اظہار کیا جا رہا ہے لہٰذا اس کے جواب میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ آں حضرتؐ کو تفویض سے قبل حضرت سعدؓ کی رائے کے متعلق یقین ہو گیا تھا کہ وہ یہ فیصلہ کریں گے اور تفویض صرف الزامِ حکم کے لیے تھی۔

فہمِ شخصی غیر معتبر ہے

حاصل بحث یہ ہے کہ امام شافعی احکام شرعیہ کے استدلال کے سلسلہ میں صرف انہی امور پر اعتماد کرتے ہیں جن کا استناد کتاب و سنّت کی طرف ہو اور وہ نصوص سے ثابت ہوں۔ اگر کہیں نص صریح یا نص مؤول موجود نہ ہو تو اشیائے منصوصہ سے صفات و معانی کا استخراج کرنے کے بعد غیر منصوص حکم کو ان میں سے اقرب الی الوصف یا جس کے ساتھ اشتراک معنوی ہو گا اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ استخراج و اجتہاد لفظی مادی ہے اور ذوق و وجدان سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ امام شافعی شریعت میں فہمِ شخصی کو غیر معتبر سمجھتے ہیں اور موضوعی مادی فہم کا اعتبار کرتے ہیں اور ابطالِ استحسان کے سلسلہ میں امام شافعی کے پیشِ نظر یہی اصول ہے۔

چنانچہ 'کتاب ابطال الاستحسان' میں بحث کا آغاز بھی اس نقطہ سے کرتے ہیں کہ شرعی احکام کی

---

(۱) الام، ج ۶، ص ۲۰۶

بنیاد صرف ظواہر پر ہے اور آخر میں ختم بھی اسی نقطہ پر ہی کرتے ہیں۔ ابطال الاستحسان کے شروع میں فرماتے ہیں:

"کہ اللہ عزّ و جلّ نے دنیا میں تمام احکام کی بنا ظاہری دلائل پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ کے ظاہر کے مطابق فیصلہ کریں اور اس سے تجاوز نہ کریں۔"

پھر اسی بحث کے اختتام پر لکھتے ہیں:

"اللہ تعالٰی اور اس کے رسولؐ کے احکام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حاکم کے لیے ظن و تخمین سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس پر کتنے ہی قریبی دلائل اس کے پاس موجود کیوں نہ ہوں فیصلہ صرف اسی شہادت کے مطابق کرنا چاہیے جو مدعا علیہ پر قائم کی جائے یا وہ خود اس امر کا اقرار کرتا ہو جیسے اللہ تعالٰی نے اپنے احکام کی بنیاد ظواہر پر رکھی ہے اس طرح قاضی کو بھی اس بات کا حکم دیا ہے کہ وہ ظاہری حالت کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً اللہ تعالٰی نے کفر کی وجہ سے خون مباح کیا ہے خواہ زبان سے ہی اس کا اظہار کیوں نہ ہو لہذا ظاہری حالت کو چھوڑ کر دلائل کی رو سے فیصلہ کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔"[1]

استحسان پر بحث کے آغاز اور اختتام میں امام شافعی کا یہ کہنا کہ شریعت کا مدار ظواہر پر ہے اس سے مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کی تفسیر میں امام شافعی مادی اور ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور استحسان کے استخراج احکام کو باطل قرار دیتے ہیں۔ وہ استحسان کو ایک شخصی رائے سے زیادہ حیثیت نہیں دیتے لہذا یہ استخراج احکام کا میدان نہیں بن سکتا اور نہ اس سے اخذ جائز ہے اس لیے استحسان کے متعلق لکھتے ہیں:

إنّما الاستحسان تلذّذ کہ استحسان تو ایک طرح کی ذہنی لذت ہے۔[2]

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۷۶ (۲) الرسالہ، ص ۵۰۴ و ۵۰۵

ادلۂ احکام (۶)

استحسانِ اصطلاحی اور مصالحِ مرسلہ کے مابین موازنہ

امام شافعی کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے؟

بلاشبہ امام شافعی اجتہاد بالاستحسان کو ممنوع سمجھتے تھے اور اسے ادلۂ شرعیہ اور طرق استنباط میں شمار نہیں کرتے تھے مگر انہوں نے اس چیز کی وضاحت نہیں کی کہ وہ کس قسم کے استحسان کی نفی کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ استدلال کو کتاب و سنت، اجماع اور قیاس میں منحصر مانتے ہیں اور صحابی کی تقلید کو جائز خیال کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو بھی طریق استدلال ہے وہ ان کے نزدیک استحسان ممنوع اور ان ادلۂ فقہیہ میں داخل ہے جو امور مذکورہ بالا سے خارج ہیں۔ اور بعض فقہاء جن سے امام شافعی نے مناقشے لکھے ہیں وہ استحسان اصطلاحی اور مصالح مرسلہ کو حجت سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک دونوں استحسان کے ذریعہ اجتہاد کرتے تھے اور مصالح مرسلہ کو تو امام مالک نے اپنے اصول استنباط میں ایک اصل اور اساس فقہی قرار دیا ہے۔

مگر یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ استحسان یا مصالح مرسلہ کی حقیقت کیا ہے؟ علمائے احناف نے استحسان کی حقیقت اس کی تقسیم اور قواعد استنباط بیان کرنے میں مالکیہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔ اب ہم ان دونوں مسلکوں کا مختصر سا تعارف کراتے ہیں اور پہلے حنفی مسلک کی وضاحت کرتے ہیں۔

احناف اور استحسان

حنفی اصولِ فقہ کی کتابوں میں استحسان کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ "قیاس کو کسی اقوی دلیل کے ساتھ خاص کرنے کا نام استحسان ہے۔" اور بعض کہتے ہیں کہ کسی معاملہ میں موجب قیاس سے اقوی قیاس کی طرف عدول کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے اور استحسان کی تمام اقسام کو شامل نہیں ہوتی جیسا کہ بیانِ اقسام سے ظاہر ہوگا۔ ابوالحسن الکرخی نے

استحسان کی تعریف یوں کی ہے[1]:

هُوَ آن یعدل المجتهد عن ان یحکم فی المسئلة بمثل ما حکم به فی نظائرها الیٰ خلافه

استحسان یہ ہے کہ مجتہد کسی مسئلہ میں نظائر سے عدول کر کے ان کے خلاف فتویٰ دے۔

سب سے جامع تعریف

ان تعریفات میں ابو الحسن الکرخی کی تعریف اکمل اور واضح معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ استحسان کے تمام اقسام کو شامل ہے اور اس میں استحسان کی روح کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ کسی مسئلہ میں ایسے امر عارض کی بنا پر قاعدہ استطرادیہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں جو قاعدہ سے خروج کرنے کو اقرب الی الشریعت بنا دیتا ہے یعنی مسئلہ مفروضہ میں قیاس کے مقابلے میں استحسان زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مسئلہ جزئیہ میں قاعدہ کلیہ کے خلاف حکم لگانے کو استحسان کہا جاتا ہے۔ استحسان کے ساتھ فتویٰ دینے کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہد اس قاعدہ کلیہ میں غلو کر کے شریعت کی روح اور معنویت سے دور نہ ہونے پائے۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان کے اقسام

علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ استحسان القیاس ـــــ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف موجود ہوں جو دو متباین قیاسوں کو چاہتے ہوں۔ ایک قیاس ظاہر اور متبادر یعنی قیاس اصطلاحی ہو اور دوسرا خفی ہو جو دوسرے اصل سے اس کے الحاق کو مقتضی ہو مگر اس مسئلہ کے ساتھ ایسی چیزوں کا تعلق ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی موجب بنتی ہوں۔ ایسی صورت میں مجتہد کا اس قیاس اصطلاحی کو چھوڑ کر جس میں علت مطردہ پائی جاتی ہے اس قیاس خفی کے ساتھ اس مسئلہ کو ملحق کرنا استحسان کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر شمس الائمہ اس نوع استحسان کے متعلق فرماتے ہیں کہ استحسان درحقیقت دو قیاسوں کا مجموعہ ہوتا ہے ایک طرف قیاس جلی ہے مگر اس کے اثرات کمزور اور دوسری طرف قیاس خفی ہے مگر اس کے اثرات قوی ہیں[2]۔

---

(۱) ان تعریفات کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار علی اصول فخر الاسلام البزدوی، ص ۱۱۲۲ (۲) ملاحظہ ہو حوالہ سابق، ص ۱۱۲۶

استحسان کی مثالیں

علمائے اصول نے اس قسم کے قیاس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں جنہیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

۱۔ درندہ طیور کے جھوٹے کا حکم

گوشت خور طیور، گدھ اور چیل وغیرہ بھی غیر ماکول اللحم درندہ جانوروں کے حکم میں ہیں۔ اور درندہ بہائم کا جھوٹا چونکہ ناپاک ہوتا ہے لہٰذا قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ان طیور کا جھوٹا بھی ناپاک ہو مگر یہاں استحسان کی رو سے قیاس خفی پر عمل کرنا انسب ہے اور وہ یہ ہے کہ درندہ بہائم کا جھوٹا اس لیے نجس ہے کہ باقی ماندہ پانی میں ان کا لعاب مل جاتا ہے اس لیے ان کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے۔ مگر درندہ طیور چونچ سے پانی پیتے ہیں جس سے پانی میں ان کا لعاب مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا اسے نجس نہیں ہونا چاہیے۔ ان ہر دو قیاسات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس خفی اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ اور پہلے میں صرف ظاہری وصف ملحوظ ہے اور احتیاط کی خاطر فتویٰ یہ دیا جاتا ہے کہ ان پرندوں کا جھوٹا اگرچہ ناپاک نہیں ہے مگر اس کا استعمال مکروہ ہے۔

۲۔۔۔۔ استحسان کی دوسری قسم میں اگرچہ قیاس خفی نہیں پایا جاتا مگر وہاں کوئی دوسری دلیل موجود ہوتی ہے جو قیاس سے اقویٰ ہوتی ہے اور دلیل کے لحاظ سے اسے مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ فقہاء نے اس دوسری نوع کی تین قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) استحسان السنۃ: کسی مقیس مسئلہ میں سنّت سے قیاس کے خلاف حکم ثابت ہو۔

(۲) استحسان الاجماع: کسی مسئلہ میں اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے جیسا کہ عقد استصناع ہے[1]۔ قیاس کی رو سے یہ عقد باطل ہے کیونکہ بیع معدوم کے قبیل سے ہے مگر ہر زمانہ میں لوگ اسے کرتے چلے آئے ہیں تو گویا اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے لہٰذا اس اقویٰ دلیل کی رو سے قیاس کے خلاف اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

(۳) کسی مسئلہ میں کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے کہ مجتہد قیاس کے ترک کرنے پر مجبور ہو جائے۔

---

(۱) کسی چیز کے بنوانے پر سودا کرنا

مثلاً کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے قیاس کی رو سے اس کی تطہیر نا ممکن ہے۔
مگر مجبوری کے تحت فقہاء نے قیاس کے خلاف استحسان سے فتویٰ دیا اور کنوئیں کی تطہیر کے لیے ڈولوں کی ایک خاص تعداد مقرر کر دی جیسا کہ حنفی کتب فقہ میں اس کی تفصیل پائی جاتی ہے۔ نیز یہاں ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کے تحت بھی قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے یعنی یہ کہ لوگوں پر آسانی کرنے کے لیے بعض ممنوع چیزوں کو از راہ ضرورت ساقط کر دیا جاتا ہے۔

مندرجہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حنفیہ جس استحسان کو معتبر سمجھتے ہیں وہ منجملہ ان ادلہ کے جنہیں امام شافعی معتبر خیال کرتے ہیں یعنی کتاب وسنّت، اجماع اور قیاس —— اور ان سے کوئی زائد چیز نہیں ہے۔ اور امام شافعی نے ابطال استحسان کے جو دلائل بیان کیے وہ اس پر اثر انداز نہیں ہو[تے] کیونکہ یہ محض لذت نفس ہے بلکہ بعض ادلہ کو بعض پر ترجیح دینے کی ایک قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت

اس کے بعد ہم مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ علمائے مالکیہ سے [ا]ستحسان کی بہت سی تعریفات منقول ہیں جو ایک دوسری سے ملتی جلتی ہیں۔ ان کی بعض تعریفیں تو حن[فی] مذہب کے ساتھ بھی مطابقت رکھتی ہیں۔ چنانچہ ابن العربی اپنی "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں:

"ہمارے اور علمائے احناف کے نزدیک دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل پر عمل کرنے کا نام استحسا[ن ہے]"

ابن العربی ایک دوسرے مقام پر اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ کسی دلیل کو عرف کی بنا پر ترک کرنا

۲۔ اجماع کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا۔

۳۔ کسی مصلحت اور آسانی کی وجہ سے دلیل کو ترک کرنا

۴۔ رفع مشقت اور وسعت کی غرض سے ترک دلیل کرنا

ان اقسام سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف، مصلحت، رفع حرج یا مشقت کی غرض سے مقت[ضائے]...

---

(۱) الموافقات ج ۴، ص ۲۰۸، الاعتصام، ج ۲، ص ۳۱۹۔ علامہ باجی نے بھی اسی تعریف کا اعتبار کیا ہے اور صحیح عرا[یا] کی مثال پیش کی ہے کہ اس میں قیاس کے مقابلہ میں حدیث کو ترجیح دی گئی ہے۔

دلیل کے خلاف رخصت دینے کو استحسان کہا جاتا ہے چنانچہ علامہ شاطبی اور ابن الانباری نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ :

"قیاس کلی کے بالمقابل جزوی مصلحت کے استعمال کو استحسان کہتے ہیں ۔"

تقریباً یہی تعریف ابن رشد نے بھی کی ہے ۔

بلاشبہ ان آخری تعریفات کا مآل ایک ہی ہے یعنی یہ کہ فقیہہ مجتہد جزئیات سے بحث کے وقت قیاس مطرد کے ساتھ منطبق کرنے کا پابند نہیں ہے بلکہ کسی خاص جزئیہ میں مصلحت یا بہتری کے سبب قیاس کو ترک بھی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب و سنت کی نصوص کے خلاف نہ ہو۔ اس صورت میں یہ تمام تعریفات اس تعریف کے قریب ہو جاتی ہیں جنہیں بعض مالکیہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہ :

"استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر اسے الفاظ سے تعبیر نہیں کر سکتا ۔ اور نہ اس کے اظہار پر قدرت رکھتا ہے ۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ استحسان وہی چیز ہے جسے دورِ حاضرہ میں روحِ قانون سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس میں تمام تر اعتماد مجتہد کے کمال مطالعہ اور شریعت کے کلیات اور جزئیات سے پوری واقفیت پر ہوتا ہے ۔ چنانچہ امام مالک اسی قسم کے استحسان کی تفسیر میں فرماتے ہیں :

اِنَّهٗ تِسْعَةُ اَعْشَارِ الْعِلْمِ ۔ کہ یہ علم کے نو حصے ہیں ۔

مذکورۂ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ علمائے مالکیہ فی الجملہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کسی خاص مسئلہ میں مقتضائے قیاس کے خلاف مصلحت جزئیہ کو ترجیح کا نام استحسان ہے بشرطیکہ اس کے متعلق کتاب و سنت کی نص موجود نہ ہو۔ ان کی رائے کے مطابق استحسان اور مصالح مرسلہ باہم متقارب نظر آتے ہیں ۔ علامہ شاطبی ان دونوں کے مابین فرق کرتے ہیں ۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

"اگر کہا جائے کہ یہ بابِ استحسان سے نہیں ہے بلکہ مصالح مرسلہ کے قبیل سے ہے تو ہم کہیں گے کہ بے شک صحیح ہے مگر استحسان کی حیثیت قواعد کلیہ سے مستثنیات کی ہوتی ہے بخلاف مصالح مرسلہ کے کہ ان کی یہ حیثیت نہیں ہوتی[1] ۔"

---

(1) الاعتصام ، ج ۲، ص ۳۲۲

امام شافعی کا مطلب یہ ہے کہ استحسان تو دلیل کلی سے کسی جزئی کے استثناء کو کہتے ہیں بخلاف مصالح مرسلہ کے کہ اس کے بالمقابل دلیل کلی کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

شافعی کا اختلاف

علمائے مالکیہ کے اس قسم کے استحسان پر امام شافعی استنکار کرتے ہیں کیونکہ یہ استنباط احکام کے ادلہ اربعہ یعنی کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے خارج چیز ہے۔

اولۂ احکام (۷)

مصالح مُرسلہ

مذکورۂ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت کیا ہے اور ان دونوں مذہبوں کے مقابلہ میں امام شافعی کا موقف کیا ہے۔ اب ہم مصالح مرسلہ کا ذکر کرتے ہیں جن سے امام مالک رضی اللہ تعالےٰ عنہ اخذ کرتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہا جاتا ہے جو فی الجملہ شارع کے مقاصد کے ملائم ہوں مگر الغاء و اعتبار کے ذریعہ سے شریعت کے کسی اصل خاص سے اس کی شہادت نہ ملتی ہو۔ چنانچہ قاضی کے سامنے جب کوئی ایسا معاملہ پیش آجائے جس پر قرآن وسنت اور اجماع سے کوئی دلیل نہ ملتی ہو اور وہ کسی خاص رائے پر عمل کرنے کو شریعت کے مقاصد عامہ کے مطابق مصلحت خیال کرتا ہو اور اس کے اعتبار والغاء پر اس کے پاس کوئی دلیل خاص بھی نہ ہو تو اسے چاہیے مصلحت مرسلہ کے مطابق فیصلہ کرے۔

مصالح مرسلہ کی چند مثالیں

اب ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

۱۔ کاریگر سے تاوان وصول کرنا مصلحت عامہ کا تابع ہے: اگر کاریگر سے کسی کی چیز ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان دینا پڑے گا۔ چنانچہ خلفائے اربعہ نے ان پر ضمانت کا فیصلہ کیا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ تو فرماتے ہیں:

"اس کے بغیر اصلاح احوال نہیں ہو سکتی"[1]۔

---

(۱) الاعتصام، ج ۲، ص ۲۹۲

۲۔ مالداروں پر ٹیکس لگایا جاسکتا ہے: مصلحت مرسلہ کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر خزانہ میں کچھ نہ رہے یا فوجی ضروریات بڑھ جائیں اور ان کو پورا کرنے کی بجٹ میں گنجائش نہ ہو تو خلیفۂ وقت کو، بشرطیکہ عادل ہو، مصلحت کے تحت یہ اختیار حاصل ہے کہ اغنیا پر حسب ضرورت ٹیکس لگائے یہاں تک کہ خزانہ میں مال جمع ہو جائے۔ مگر یہ ٹیکس کھیتی یا کھجور کے موسم میں وصول کیا جائے۔ تاکہ اغنیاء کے دل برگشتہ نہ ہو جائیں کیونکہ اگر امام (خلیفہ) ایسا نہ کرے گا تو حکومت کا رعب ختم ہو جائے گا اور ملک میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا اور شورش پسند عناصر کو موقع مل جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ ٹیکس کی بجائے ایسے مواقع پر قرضے لیے جائیں چنانچہ اس کے جواب علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

"ہنگامی حالات میں قرضہ اس وقت لینا چاہیے جب آمدنی کی کوئی صورت ہو لیکن اگر آمدنی کے مضبوط ذرائع نہیں ہیں یا اس کی امید نہیں ہے تو پھر ٹیکس کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے۔"(۱)

۳۔ ایک قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دیا جائے: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ سے منقول ہے کہ ایک آدمی کے قتل کے جرم میں انہوں نے ایک جماعت کو سزائے قتل دی اس لیے کہ یہ سب اس کے قتل میں شریک تھے۔ یہ سزا مصلحت مرسلہ پر مبنی تھی کیونکہ اس بارے میں کتاب وسنت سے کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اور مصلحت یہ تھی کہ ایک بے گناہ جان کو عمداً قتل کر دیا گیا ہے۔ اگر معاملہ رفع دفع کر دیا جائے تو انسانی خون کی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی جو قصاص کے مشروع ہونے کی اصل غرض ہے۔ اگر انہیں یہ معلوم ہو گا کہ قصاص نہیں ہے تو اشتراک و تعاون کو خونریزی کا ذریعہ بنا لیا جائے گا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک آدمی کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے کیونکہ جماعت میں کوئی بھی مستقل قاتل نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پوری جماعت من حیث المجموع اس کی قاتل ہے لہٰذا اسے ایک قاتل تصور کیا جائے گا اور پوری جماعت شخص واحد کی صورت میں مانی جائے گی اور اس توجیہہ پر مصلحت نے مجبور کیا ہے اس لیے کہ انسانی خون کی حفاظت اور اس کا احترام اسی میں مضمر ہے۔

---

(۱) الاعتصام، ص ۲۹۸

یہاں یہ یاد رہے کہ امام مالک کی طرح امام شافعی بھی ایک آدمی کے قتل کے جرم میں قاتلین کی جماعت کو قتل کر دینے کے قائل ہیں مگر وہ اپنے فتویٰ کی بنیاد حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو قرار دیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں صحابی کی تقلید کرتے ہیں۔

مصلحت مرسلہ کی اساس و غایت

یہ ہے مصلحت مرسلہ اور یہ ہیں اس کی مثالیں جو اس کی حقیقت کو واضح کرتی ہیں اور امام مالک اسے دلیل فقہی اور اصولِ استنباط سے مانتے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کے سلسلے میں امام شافعی کی رائے بیان کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اساس و غایت کی وضاحت کر دی جائے۔

مذہب مالکی میں اصولی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک صرف معاملات میں مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ عبادات تو تعبدی امور ہیں جن میں کسی مصلحت یا حکمت کو بنائے تکلیف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ عبادات کے انواع و اشکال، مگر اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ عبادات کی فرضیت کسی مصلحت یا حکمت سے خالی ہوتی ہے بلکہ ہمارے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ محض عقل سے ان کی حِکَم و مصالح معین نہیں کی جا سکتیں جب تک کہ ان کے بارے میں نص وارد نہ ہو کیونکہ عبادات مقصود اتباع ہے نہ کہ ابتداع و اختراع۔ چنانچہ عبادات کے بارے میں امام مالک نصوص و آثار کی سخت پابندی کرتے تھے۔

لیکن معاملات کے شروع کرنے میں شارع کے پیش نظر کچھ اغراض و مقاصد ہوتے ہیں۔ ان اغراض و مقاصد کی بنیاد اس مصلحت پر ہوتی ہے جو دنیا یا آخرت میں لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔

دنیوی مصلحت سے وہ مصلحت مراد نہیں ہے جس سے ان کی خواہشات کی تکمیل ہوتی ہو بلکہ وہ مصلحت ہے جو شارع کے اغراض سے توافق رکھتی ہو۔

نیز منافع ہمیشہ ضرر کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں گو بعض مضرات سے کچھ فوائد بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ کسی چیز کے مفید یا مضر ہونے کا مدار اکثریت کی مصلحت پر ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مصلحت دنیا اور آخرت میں عمود کا کام دیتی ہو نہ کہ نفوس کی خواہشات اور رغبات پر مبنی ہو۔ یہ قید ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ زمان و مکان اور اشخاص کے اعتبار سے مصالح تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بہت سے منافع اس قسم کے بھی ہوتے ہیں جو ایک قوم کے لیے ضرر رساں، اور

دوسری کے لیے فائدہ بخش ثابت ہوتے ہیں۔ یا ایک وقت یا حالت میں وہ مضر ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں مضر نہیں رہتے۔

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شریعت ایک نظام کلی کا نام ہے جو تمام لوگوں کے لیے ہے لہذا اس میں اس قسم کی مصلحتیں رکھی گئی ہیں جن میں حتی الامکان اکثریت کا فائدہ ملحوظ ہے۔ جس قدر زیادہ سے زیادہ ضرر کو دفع کیا جا سکے اسے رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مصلحت لوگوں کی خواہشات کی تابع نہیں ہے" بلکہ شارع کے اغراض عامہ اور مقاصد کے تابع رہتی ہے۔

قرافی نے ادعا کیا ہے کہ فروعی مسائل میں تمام کے تمام مذاہب اسلامیہ مصالح مرسلہ کو حجت مانتے ہیں گو وہ ان کا نام مصالح مرسلہ نہیں رکھتے۔

مصالح مرسلہ پر عمل کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ صحابۂ کرامؓ کے بہت سے امور مصلحت پر مبنی تھے اور ان کے سامنے مصلحت کے سوا کوئی شاہد موجود نہیں تھا۔ مثلاً:

۱۔ انہوں نے قرآن کریم کو ایک مصحف میں جمع کیا حالانکہ عہد رسالت میں یہ کام سر انجام نہ پایا تھا اور نہ اس بارے میں ان کے سامنے کوئی نظیر تھی۔

۲۔ حضرت عمرؓ نے دواوین حکومت کی بنیاد رکھی اور امور خلافت کو شوریٰ کے سپرد کیا۔

۳۔ اسلامی ممالک میں سکے رائج کیے۔

۴۔ قیدیوں کے لیے جیل خانے بنوائے اور یہ سب کام انہوں نے مصلحت کے تحت سر انجام دیے۔

۵۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ اور

۶۔ مسلمانوں کی ضرورت کے پیش نظر حضرت عثمانؓ نے مسجد نبوی کو وسیع کیا۔[۲]

الغرض یہ سب ایسے امور ہیں جو صحابۂ کرام نے مصلحت کے پیش نظر سر انجام دیے تھے اور اس بارے میں ان کے سامنے کتاب و سنت سے کوئی دلیل موجود نہ تھی۔

---

(۱) ملاحظہ ہو الموافقات، ج ۲، ص ۲۶

(۲) شرح التحریر، ج ۳، ص ۲۸۱

قرافی کے اس قول کی صحت اس سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ مختلف مذاہب فروع کے لیے احکام کا استنباط کرنے کی خاطر وجوہِ مصالح اور مناسباتِ معقولہ کو کام میں لاتے ہیں گو وہ انہیں قیاس فقہی کے ساتھ مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور مجرد مصلحت پر اعتماد نہیں کرتے حالانکہ یہی مصلحت نظر و فکر کا سبب بنی۔

قرافی کی رائے میں امام شافعی بھی دوسرے ائمہ کی طرح مصلحتِ مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔

فقہاء کے تین گروہ

اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ فقہ کی اکثر کتابوں میں امام شافعی کے متعلق مذکور ہے کہ وہ استنباطِ مسائل میں مصالح مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ چنانچہ اسنوی مصالح مرسلہ کے بارے میں علماء کا اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

ا۔ ایک گروہ مصالح مرسلہ کو مطلقاً غیر معتبر خیال کرتا ہے۔ ابن الحاجب کہتے ہیں کہ یہی مذہب مختار ہے اور آمدی اس مسلک کو فقہاء کا متفقہ مسلک قرار دیتے ہیں۔

ب۔ دوسرا گروہ اسے مطلقاً حجت تسلیم کرتا ہے۔ امام مالک سے بھی یہی مشہور ہے اور امام الحرمین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ابن الحاجب نے کہا ہے کہ امام شافعی سے بھی یہی منقول ہے۔ یہ بات امام الحرمین نے بھی کہی ہے وہ مصالح، مصالح معتبرہ کے مطابق ہوں۔

ج۔ تیسرا مسلک امام غزالی کا ہے اور اسی کو بیضاوی نے اختیار کیا ہے کہ اگر وہ مصلحت ضروری قطعی اور کلی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ غیر معتبر سمجھی جائے گی۔"[1]

بقول اسنوی، ابن الحاجب اور امام الحرمین دونوں امام شافعی کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے تھے مگر امام الحرمین یہ کہتے ہیں بشرطیکہ وہ مصالح شارع کی بیان کردہ مصالح کے ساتھ مشابہت رکھتی ہوں۔

التحریر لابن الہمام اور اس کی شرح میں مصالح مرسلہ کے متعلق لکھا ہے کہ:

---

(۱) اصول الاسنوی بر حواشیہ التحریر، ج ۲، ص ۱۱۳

" امام شافعی اور امام مالک مصالح کا اعتبار کرتے تھے۔ سبکی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک مصالح کو اصولی طور پر مانتے تھے۔ مگر امام شافعی اس بارے میں امام مالک کے ہم نوا نہیں ہیں۔ وہ مصالح کے بارے میں افراط و غلو سے کام نہیں لیتے تھے ان کا مسلک یہ تھا کہ جو مصالح شارع کی اعتبار کردہ مصالح کے مشابہ ہوں اور احکام ثابتہ کی طرف مستند ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں۔ امام الحرمین نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔"(۱)

علامہ شاطبی بھی امام شافعی سے یہی مسلک نقل کرتے ہیں اور اسے امام ابوحنیفہ کی طرف بھی منسوب کرتے ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجیت

مذکورۂ بالا کتب کے حوالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی "مصالح مرسلہ" کو حجت مانتے تھے مگر ساتھ ہی یہ شرط عاید کرتے تھے کہ وہ مصالح، ان مصالح سے مشابہ ہوں جو نص و اجماع سے ثابت ہیں۔ پھر جب ہم امام شافعی کے "الرسالہ" کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس میں ذرا وسعت پاتے ہیں چنانچہ باب القیاس میں لکھتے ہیں:

" قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اصل کے ہم معنی ہو۔ اس قسم کے قیاس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اصولِ شریعت میں اس کے متعدد اشباہ موجود ہوں اس صورت میں وہ ادنیٰ اشبہ کے ساتھ ملحق ہوگا۔"(۲)

---

(۱) التحریر و شرحہ، ج ۳، ص ۱۵۰ (۲) الرسالہ، ص ۴۷۹

ادلۂ احکام (۸)

اقوالِ صحابہ

قولِ صحابی کی حجّیت

ہم مصادر فقہ اور اصولِ استنباط پر بحث کے شروع میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک اقوالِ صحابہ کا مرتبہ کتاب وسنّت اور اجماع سے متاخر اور قیاس پر مقدم ہے اور یہ کہ امام شافعی صحابی کے قول کو حجّت سمجھتے ہیں بشرطیکہ دوسرا قول اس کے خلاف نہ ہو اور اختلاف اقوال کے وقت کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب صحابی کے قول کو حجّت سمجھتے تھے اور پہلے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں اس سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ اس کی تفصیل وتبیین سے پہلے ہم اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کتب اصول سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی مذہب قدیم میں اقوالِ صحابہ کو حجّت مانتے تھے لیکن ان کا مذہب جدید اس کے خلاف ہے[1]۔ مگر 'الرسالہ' اور 'الام' میں بروایت ربیع اس کے خلاف مروی ہے یعنی ان کا مذہب جدید بھی قدیم کے مطابق ہے اور وہ اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے ہیں۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ امام شافعی مذہب قدیم اور جدید دونوں میں اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے رہے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن القیم، اعلام الموقعین میں اتباع صحابہ کے وجوب پر لکھتے ہیں:

"امام شافعی سے قدیم و جدید ہی ثابت ہے کہ وہ اقوال صحابہ کو حجت مانتے تھے۔ مذہب قدیم کا

---

(۱) اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو المستصفی از غزالی وشرح تحریر از کمال الدین بن الہمام وشرح المنہاج للاسنوی والاحکام فی اصول الاحکام للآمدی۔

تو خود ان کے اصحاب اعتراف کرتے ہیں مگر جدید میں اکثر اصحاب سے یہ حکایت کی گئی ہے کہ اقوالِ صحابہ حجّت نہیں ہیں لیکن یہ حکایت محلِ نظر ہے کیونکہ مذہب جدید میں امام شافعی سے ان کی عدم حجیت کے بارے میں ایک حرف بھی محفوظ نہیں ہے۔

اقوالِ صحابہ کو حجت سمجھتے تھے

امام شافعی اپنے قدیم و جدید مذہب میں صحابی کے قول کو حجت اور واجب التقلید خیال کرتے تھے نیز اسے قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔ اس بارے میں ہمارے بہت سے شواہد موجود ہیں۔ مثلاً امام صاحب کتاب "الام" میں لکھتے ہیں:

"کتاب و سنّت کی موجودگی میں ان کی اتباع سے چارۂ کار نہیں ہے۔ اگر کتاب و سنّت میں وہ چیز موجود نہ ہو تو اقوالِ صحابہ یا کسی ایک صحابی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اختلافِ اقوال کی میں خلفائے راشدینؓ میں سے کسی ایک کے قول کو مقدم رکھا جائے۔ اس کے علاوہ صورت میں اس صحابی کا قول اختیار کیا جائے گا جس کا قول کتاب و سنّت سے زیادہ قرب رکھتا ہو۔ کیونکہ لوگ عام طور پر امام (خلیفہ) کے قول کی پیروی کرتے ہیں"[1]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی اقوالِ صحابہ کو حجت مانتے تھے اور ان کے باہم اختلاف کے وقت قوت کے لحاظ سے مراتب مقرر کرتے تھے۔ اولاً تو اس قول کو ترجیح دیتے تھے جو کتاب و سنّت سے زیادہ قرب رکھتا ہو اگر اس لحاظ سے ان میں تفاوت نظر نہ آتا تو خلفائے راشدینؓ کے قول کو اختیار کرتے کیونکہ ان کے اقوال کی جمہور مسلمان اتباع کرتے تھے اور وہ کسی چند افراد یا گروہ کے پیشوا نہ تھے اور جو قول جمہور میں مشہور ہو وہ دوسروں سے اولیٰ ہوتا ہے۔ نیز خلفاء کی آراء بحث و تحقیق کا محل ہوتی ہیں کیونکہ وہ پہلے کتاب و سنّت کا حکم لوگوں سے دریافت کرتے تھے۔ اگر کتاب و سنّت سے کوئی نص نہ ملتی تو اجتہاد سے کام لیتے اور لوگوں سے مشورہ کے بعد اپنے فتویٰ کا اعلان کرتے تھے۔ اگر لوگ ان کا فتویٰ سن کر سکوت اختیار کرتے تو سکوت کو اس فتویٰ کی صحت کی دلیل تصور کیا جاتا تھا اور اگر کوئی شخص اس فتویٰ کے خلاف حدیث پیش کر دیتا تو

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۴۷

وہ اپنے تقویٰ و فضیلت کے باعث اپنے قول سے رجوع کر لیتے تھے۔ اس طرح ان کی آراء صحیح اور صاف ہو جاتی تھیں اور ان کا اجراء اس بات کی دلیل ہوتی تھی کہ کوئی سنت اس کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کسی مسئلہ میں خلفاء کا قول نہ ملتا تو دوسرے صحابہ کرام کے اقوال کی اتباع کرتے تھے چنانچہ امام بیہقی نے اس مقام کی وضاحت کرتے ہوئے امام شافعی سے روایت کی ہے۔

"اگر کسی قول پر کتاب و سنت سے دلیل نہ ہو تو دوسروں کے مقابلہ میں خلفائے راشدینؓ کا قول مجھے زیادہ محبوب ہے ان کے باہم اختلاف کی صورت میں بھی یہ دیکھا جائے گا کہ کتاب و سنت سے کس قول کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کسی قول کی تائید نظر نہ آئے گی تو اکثریت کے قول کی اتباع کی جائے گی۔ اگر دونوں طرف برابر کی تعداد ہو تو ان کے اقوال کو حسن مخرج کے لحاظ سے جانچا جائے گا۔"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ائمہ (خلفاء) کے اقوال نہ ملنے کی صورت میں امام شافعی مراتب مقرر کرتے ہیں اور اس قول کو ترجیح دیتے ہیں جس کی تائید کتاب و سنت سے ہوتی ہو اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ کتاب و سنت کی دلالت کے بغیر ان میں اختلاف پیدا ہو۔ پھر اگر کہیں یہ اختلاف بلا دلیل نظر آتا تو اکثریت کے قول کو اختیار کرتے تھے۔ اگر دونوں جانب مساوی تعداد ہوتی تو حسن تخریج کے لحاظ سے ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

مسلک شافعی

الغرض اختلاف صحابہ کی صورت میں اس طرح مراتب کا لحاظ کرتے تھے اور اتفاق کی صورت میں متفق علیہ قول کو اختیار کر لیتے تھے۔ اگر کسی صحابی کے فتویٰ کے خلاف دوسرے صحابی سے کوئی قول منقول نہ ہوتا تو اسے مان لیتے تھے۔

ان قواعد کی تطبیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام میں جو اختلاف بھی نظر آتا ہے ان میں سے حضرت امام صاحب اس قول کا انتخاب کر لیتے تھے جو کتاب اللہ سے زیادہ قریب رکھتا ہو اور ایسا قول شاذ و نادر ہوتا تھا جس کے بارے میں ان کا اختلاف یا اجماع حضرت امام صاحب کے علم میں نہ ہوتا۔ اسی بنا پر "الرسالہ" میں اقوال صحابہ کے بارے میں ایک مناقشہ

میں فرماتے ہیں:

"امام شافعی کے مناظر نے کہا کہ کتاب وسنّت کے بعد اجماع وقیاس کے بارے میں تو آپ کی بات سن چکا ہوں اب ارشاد ہو کہ کسی مسئلہ میں اقوالِ صحابہ کے اختلاف کی صورت میں آپ کی رائے کیا ہے۔ اس پر میں (امام شافعی) نے کہا ان میں سے ہم اس قول کو اختیار کر لیں گے جو کتاب وسنّت یا اجماع کے موافق ہو گا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح ہو گا"(۱)

مندرجہ بالا تفصیل سے تین باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ اوّل یہ کہ اقوالِ صحابہ سے حضرت امام صاحب اس کتاب کو اختیار کرتے تھے جو کتاب سنّت سے زیادہ قرب رکھتا یا قیاس کی رو سے زیادہ صحیح نظر آتا اور ان میں تساوی کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

۲۔ اقوالِ صحابہ کو محض ان کے اقوال ہونے کی وجہ سے مان لیتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں نص (کتاب وسنّت) یا اجماع پر اعتماد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ سمجھ کر ان کی اتباع کرتے تھے کہ انہوں نے نزولِ قرآن کا براہِ راست مشاہدہ کیا ہے لہذا دوسروں سے شریعت کا زیادہ علم رکھتے ہیں۔ دورِ ابتداع سے اتباع بہرحال بہتر ہے اس لیے صحابۂ کرام کے بارے میں ان سے منقول ہے کہ:

رَأْيُهُمْ لَنَا خَيْرٌ مِنْ رَأْيِنَا لِأَنْفُسِنَا۔ ہماری رائے سے ان کی رائے بہرحال بہتر ہے(۲)

گویا امام صاحب صحابہ کے اقوال میں ترجیح کے ساتھ ان کی تقلید کرتے تھے۔

۳۔ کسی صحابی کا ایسا فتویٰ جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے منقول نہ ہوتی اس کی اتباع کرتے تھے۔ مگر جس معاملہ میں اجتہاد کی گنجائش نظر آتی وہاں استقراء کی بنا پر یہ بھی کہہ دیتے کہ کسی صحابی کو ئی ایسا فتویٰ منقول نہیں ہے جس کی مخالفت دوسرے صحابی سے ثابت نہ ہو۔

ایک بنیادی سوال

جب یہ ثابت ہو چکا کہ عدمِ اختلاف کی صورت میں حضرت امام صاحب صحابی کے قول کی

(۱) الرسالہ، ص ۵۹۷ (۲) اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۱۸۴، ۱۹۱

پیروی کرتے تھے اور اختلاف کی صورت میں ارجح قول کو اختیار کرتے تھے تو سوال یہ ہے کہ کیا امام صاحب اسے سنّت کی حیثیت دیتے تھے یا محض صحابی کا اجتہاد سمجھ کر قبول کر لیتے تھے؟ امام صاحب اس امر کی تصریح کرتے ہیں کہ وہ سنّت اسی چیز کو سمجھتے تھے جو آں حضرتؐ کی طرف منسوب ہوتی حتیٰ کہ وہ صحابہ کے اجماع کو حجت مانتے تھے مگر اسے کسی سنّت پر مبنی قرار نہیں دیتے تھے جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو کہ ان سے اس بارے میں کوئی مسند روایت بھی منقول ہے۔ چنانچہ "الرسالہ" میں لکھتے ہیں:

"کسی کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ کے متعلق تو ہم نے تمہارے مذہب کو سمجھ لیا کہ آں حضرتؐ کی اتباع اللہ تعالیٰ کی اتباع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبرؐ کی طاعت کو واجب کیا ہے اور کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم جاننے کے بعد اس کی خلاف ورزی کرے مگر یہ بتاؤ کہ غیر منصوص علیہ امر میں اجماع کے حجت ہونے کی تمہارے پاس کونسی دلیل ہے کہ تم سب کے برعکس یہ کہتے ہو کہ اجماع ہمیشہ سنتِ ثابتہ پر ہوتا ہے خواہ وہ سنّت بیان نہ کی گئی ہو"

میں نے جواب دیا کہ:

"جس چیز پر صحابہ کا اجماع ہو اور وہ اسے آں حضرتؐ کی طرف منسوب کریں تو ان کا یہ کہنا صحیح ہوگا مگر جس چیز کو وہ آں حضرتؐ کی طرف منسوب نہ کریں اس میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ آں حضرت سے بیان کی گئی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آں حضرتؐ سے نہ منقول ہو"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام کے اختلافات کے وقت امام شافعی راجح قول اختیار کرتے ہیں اور ایک ماہر مجتہد کی طرح ترجیح دیتے ہیں اور ان کے اختلافات پر اس طرح گفتگو شروع کرتے ہیں:

"جس مسئلہ میں بھی صحابۂ کرام نے اختلاف کیا ہے ہمیں اس اختلاف کے متعلق کتاب و سنّت یا قیاس سے ان دونوں یا ایک قول پر دلیل مل جاتی ہے"[1]

اس دلالت کے بیان میں ان کا اجتہاد محیط نظر آتا ہے۔ ان کے منہاج کی وضاحت کے لیے

---

(۱) الرسالہ ، ص ۴۹۲

چند مثالیں یہاں درج کرتے ہیں جو کہ انھوں نے خود بیان کی ہیں:

ثلاثۃ قروء کی تفسیر

اس آیت کریمہ:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ۔

کے معنی میں صحابہ کرام سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اَقْرَاء کے معنی طہر کے ہیں اور یہی قول زید بن ثابت، ابن عمر وغیرہ کا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ اَقْرَاء بمعنی حیض ہے لہٰذا مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کر آئے وہ حلال نہیں ہوتی۔ امام شافعی یہ دونوں قول ذکر کر کے ہر ایک کے وجوہ بیان کرتے ہیں۔ جو لوگ قرء کے معنی حیض لیتے ہیں ان کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اَقْرَاء کو یہاں مواقیت قرار دیا ہے اور مواقیت کا اقل حصہ مراد لیا جاتا ہے۔ اور حیض چونکہ طُہر سے اقل ہوتا ہے لہٰذا وہی میقات کے لیے مقرر ہوگا جیسا کہ مہینوں کے لیے ہلال (چاند) مقرر ہے۔

امام شافعی حضرت عائشہؓ اور ابن عمر کا مذہب اختیار کرتے ہوئے اَقْرَاء سے طُہر مراد لیتے ہیں اور اسے لغت، سنّت اور قرآن سے ترجیح دیتے ہیں۔

حضورؐ نے اپنے فرمان سے اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ عدّت طُہر ہے حیض نہیں ہے۔

پھر مخالفین کو ان کے استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ آں حضرتؐ نے لونڈیوں کا ایک حیض سے استبراء کا اس لیے حکم دیا تھا کہ لونڈیوں کا استبراء مقصود تھا اور اس پر سوائے حیض کے کوئی ظاہری چیز دال نہیں ہے کیونکہ طہر کے بعد جب کسی عورت کو کامل حیض آجاتا ہے تو ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ حاملہ نہیں ہے۔ اس بنا پر ایک کامل حیض کو استبراء کی علامت قرار دیا ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے قبل طُہر میں حاملہ نہیں تھی۔

مگر عورتوں کی عدّت میں صرف استبراء مقصود نہیں ہے۔ استبراء کے علاوہ یہ ایک تعبدی امر بھی ہے۔ اگر مقصود صرف استبراء ہی ہوتا تو ایک حیض ہی کافی سمجھ لیا جاتا لہٰذا اسے استبراء پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

رد حصص میں اختلاف

(۲) امام شافعی نے اختلافی مثالوں میں ایک مثال رد کی پیش کی ہے[۱]۔ زید بن ثابت

---

(۱) علم وراثت کی اصطلاح میں رد کے معنی یہ ہیں کہ ورثا کو ان کے حصص دینے کے بعد جو مال باقی بچ جائے اسے دوبارہ اصحاب الفروض پر علی الحساب واپس لوٹانا ۱۲

کہتے ہیں کہ ہر وارث کو اس کا مقررہ حصہ دینے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے اور میت کے عصبہ نہ ہوں تو اسے بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔ ورثاء کو ان کے حصص سے زائد کا حق نہیں ہے۔
دوسرے صحابۂ کرام کا قول ہے کہ اس زائد مال کو دوبارہ اصحاب الفروض کو واپس لوٹا دیا جائے (اور اسے وہ رد کہتے ہیں) مثلاً ایک شخص کی وارث اس کی بہن ہی ہے اس صورت میں نصف مال تو اسے اس کے مقررہ حصہ کا ملے گا اور اگر عصبہ یا ذوی الفروض میں سے کوئی اور نہ ہو تو باقی نصف کی بھی وہی حقدار سمجھی جائے گی۔

مندرجہ بالا صورت میں امام شافعی نے زید بن ثابت کی رائے اختیار کی ہے اور اس پر قرآن پاک کی آیت:

اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَكَ ۗ وَاِنْ كَانُوْٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ

سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکیلی بہن کا حصہ صرف نصف بیان کیا ہے اور بھائی اکیلے کو کل مال کا وارث قرار دیا ہے اور بہن بھائیوں کا ذکر کر کے بہن کو بھائی سے نصف حصہ کا حقدار قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہن اکیلی ہو یا اس کے ساتھ بھائی ہو ہر صورت میں وہ بھائی سے نصف کی حقدار ہے۔ اب محولہ بالا صورت میں اگر بہن کو نصف حصہ اس کا مقررہ حصہ سمجھ کر دے دیا جائے اور باقی نصف "رد" سے تو اس کا بھائی کے برابر ہونا لازم آتا ہے حالانکہ قرآن اجتماعی اور انفرادی صورت میں اسے نصف سے زائد کا حقدار قرار نہیں دیتا۔ پھر اگر آپ یہ کہیں کہ اس کا نصف حصہ تو فرض کی رو سے ہے اور باقی نصف "رد" سے ملا ہے اور عطا کے دو مختلف سبب ہیں تو اس کے جواب میں امام شافعی فرماتے ہیں:

"یہ رد کیا چیز ہے کیا تم نے اسے استحسان سے ثابت کیا ہے جو اصول استدلال سے نہیں ہے اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے مشروع نہیں کیا اس کے مشروع کا ہمیں کوئی حق نہیں ہے۔"

سگے اور علاتی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی وراثت کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ سگے اور اخیافی بہن بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کا مسئلہ ہے۔ صحابۂ کرام کے مابین دادا کی حقدار میراث ان بہن بھائیوں کا حاجب ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ

ابن عباسؓ، عائشہؓ، اور ابن الزبیرؓ، دادا کو باپ کا مرتبہ دیتے ہیں اور اس کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو محروم کر دیتے ہیں اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ میراث کے اکثر احکام میں دادا کو باپ کا حکم حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ بیٹے اور بیٹی کے ساتھ باپ کی طرح وارث ہوتا ہے۔ اور باپ کے زندہ نہ ہونے کی صورت میں وہ عصبہ قرار پاتا ہے اور بالاتفاق وہ اولادِ ام کے لیے حاجب بن جاتا ہے تو اخیافی اور علاتی اولاد کے لیے حاجب بننے میں وہ بمنزلہ باپ کے ہے۔

امام شافعی اس رائے کو اختیار کرتے ہیں جس میں سگے اور علاتی بہن بھائیوں کے لیے وہ حاجب نہیں بنتا اور اولادِ ام کے لیے اس کا حاجب ہونا نص سے تسلیم کرتے ہیں اور ان پر دوسروں کو قیاس نہیں کرتے کیونکہ سب اولاد یکساں نہیں ہوتی۔

امام شافعی اپنی رائے پر بایں طور بھی استدلال کرتے ہیں کہ سگا اور علاتی بھائی اور بہن رشتہ داری میں باپ کے مساوی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"کیا دادا یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں میت کے باپ کا باپ ہوں اور بھائی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں میت کے باپ کا بیٹا ہوں لہٰذا یہ دونوں بواسطہ باپ کے رشتہ دار ہیں۔"

اسی طرح امام شافعی ان لوگوں کی آرار کو ترجیح دیتے ہیں جو بہن بھائیوں کو دادا کے لیے حاجب نہیں مانتے مگر ان کو باہم ایک دوسرے کا حاجب مانتے ہیں۔ اگرچہ قیاس ان کی تفضیل کو چاہتا ہے مگر دادا پر ان کو فضیلت نہیں دیتے اس لیے اس موقع پر امام شافعی قیاس کو ترک کر دیتے ہیں کیونکہ صحابۂ کرام کا اس پر اجماع ہے۔

امام شافعی نے 'الرسالہ' میں یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ اس مسئلے میں زید بن ثابتؓ کی اتباع کرتے ہیں یا عبداللہ بن مسعودؓ یا حضرت علیؓ کی؟ الام میں اس کی تصریح کرتے ہیں کہ وہ زید بن ثابتؓ کی رائے کے متبع ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"جب دادا بھائیوں کے ساتھ وارث ہوگا تو اسے وہ حصہ ملے گا جو تہائی سے بہتر ہوگا اگر تہائی بہتر ہوگی تو اسے تہائی دی جائے گی۔ یہی قول زید بن ثابت کا ہے اور فرائض کے اکثر مسائل میں ہم اسی کے متبع ہیں۔"

شافعی کا مسلک

مذکورۂ بالا تفصیل سے اقوال صحابہ کے بارے میں امام شافعی کا مسلک واضح ہو جاتا ہے کہ صحابہ کے کسی مسئلہ پر متفق ہونے کی صورت میں ان کی اجماع کو حجت قرار دیتے ہیں۔ اگر کسی مسئلہ میں ایک صحابی کا قول ہو اور دوسرے صحابہ سے اس کا کوئی مخالف نہ ہو تو امام شافعی اس کی اتباع کرتے ہیں۔ اور جب کسی مسئلہ میں وہ مختلف ہوں تو جس کا قول کتاب وسنّت کے زیادہ قریب یا قیاس کے لحاظ سے زیادہ صحیح سمجھتے ہیں اسے اختیار کر لیتے ہیں مگر ان کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے یہاں نظر و اجتہاد کے لیے انہیں ایک وسیع میدان نظر آتا ہے۔

"حدیثِ نبویؐ، سنّتِ رسولؐ، اور عملِ رسالت مآبؐ کا تمام تر انحصار صحابہؓ پر ہے۔ وہی حدیث قبول کی جاتی ہے جو کسی صحابی سے مروی ہو۔ اسی حدیث کو مدارِ استدلال قرار دیا جاتا ہے جس کا راوی کوئی صحابی ہو۔

جو حدیثیں واضح طور پر صحابہ سے منقول اور مروی ہیں، ان کے بارے میں تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جہاں صورت یہ ہو کہ حدیث کی روایت تو نہ ہو مگر صحابی کا قول یا عمل موجود ہو، سوال پیدا ہوتا ہے ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟ —— آیا اسے غیر مروی قولِ رسولؐ یا سنّت قرار دیا جائے گا؟

یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، ہر دور میں اس پر بحث و گفتگو ہوتی رہی ہے۔ اور گو فکر و نظر کا اختلاف یہاں بھی ملتا ہے لیکن صحابی کے قول یا عمل کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔" (۳۰)

ادلۂ احکام (۹)

فتوائے تابعی

فتوائے صحابی کے بارے میں ہم نے امام شافعی کا مسلک معلوم کر لیا تو کیا تابعی کے فتوائے کی بھی ان کی نظر میں یہی حیثیت ہے؟ امام شافعی اپنے اصول میں اس کے متعلق خاموش نظر آتے ہیں اور اس بارے میں ان سے کسی قسم کا قول منقول نہیں ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی نے اصول استنباط کو کتاب وسنت، اجماع، اقوال صحابہ اور قیاس میں منحصر کیا ہے اور اپنے اصولِ مذہب میں تابعین کے اقوال کو ذکر نہیں کیا۔ ہاں حافظ ابن القیم کا بیان ہے کہ میرے سامنے امام شافعی کی چند فقہی آراء ایسی بھی ہیں جن میں انہوں نے بعض تابعین کے اقوال کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"امام شافعی نے ایک موقع پر تصریح کی ہے کہ وہ اس معاملہ میں عطاء کی تقلید کرتے ہیں اور یہ ان کے کمال علم وفقہ کی دلیل ہے کہ جب انہیں عطا کے علاوہ کسی کا قول نہ ملا تو اس مسئلہ میں عطا کے قول کو اقوی خیال کیا اور ایک دوسرے موقع پر انہوں نے کہا ہے کہ یہ قول عطا کے مفہوم کے مطابق ہے۔"

مگر ہماری رائے میں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تابعی کی تقلید کے قائل ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اپنی رائے کو عطا کی طرف اس لیے منسوب کر دیا ہو کہ وہ ان کے قیاس کے مطابق ہو یا اس مسئلہ میں عطا کی رائے سے رہنمائی حاصل کی ہو۔ ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب وہ 'الرسالہ' میں مصادرِ فقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان میں تابعین کے اقوال کو داخل نہیں کرتے اور نہ انہیں اقوال صحابہ کا درجہ دیتے ہیں کسی مقام پر بھی عبارت یا اشارہ سے ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ تابعین کے اقوال کا اعتبار کرتے ہیں اور ان سے خروج کو جائز قرار نہیں دیتے

" صحابی کے بعد تابعی کا دور آتا ہے ـــــ صحابی وہ ہو جسے رسولؐ کی صحبت میسر آئی ہو، جس نے بارگاہِ نبویؐ میں وقت گزارا ہو۔ جس کی ذہنی اور فکری تربیت میں رسالت مآبؐ کا شرفِ صحبت شامل ہو۔ جس نے معاملات و مسائل میں جب کوئی دشواری پیش آئی ہو، براہِ راست رسولؐ سے سوال کیا ہو۔ اور جواب پایا لیا ہو اور اسے دوسروں تک پہنچایا ہو۔

جو صورت صحابی کی رسولؐ کے ساتھ تھی، بلعینہٖ وہی صورت تابعی کی صحابہ کے ساتھ تھی۔

یہی وجہ ہے کہ تابعی کے قول اور عمل کو بھی ائمۂ فقہ پوری اہمیت دیتے ہیں، اور بہ وقتِ ضرورت اسے مدارِ استدلال بھی قرار دیتے ہیں۔"

شریعتِ ظاہر اور شریعتِ باطن: مسلکِ شافعی

نتائج استقراء

واضح ہو چکا ہے کہ امام شافعی نصوص کو ان کے ظاہری الفاظ اور عربی زبان کے لحاظ سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اگر کسی مسئلہ میں نص میسر نہ ہو تو اجماع کا رخ کرتے ہیں —— اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اجماع کا دائرہ اور اس کے حدود اربعہ بہت تنگ ہیں —— اور اگر مطلوبہ مسئلہ میں اجماع کا بھی علم نہ ہو تو اقوالِ صحابہ پر نظر ڈالتے ہیں اور جو قول کتاب و سنّت سے قریب نظر آتا ہے یا قیاس کی رو سے اصح معلوم ہوتا ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے استقراء عملی کی یہیں تک رسائی ہے اگرچہ ان کے فرضی نظریات اور بھی ہیں۔ مثلاً وہ فرض کرتے ہیں کہ جب کسی صحابی کے فتوے کے خلاف دوسرے صحابی سے کچھ منقول نہ ہو تو اس کی اتباع کی جائے گی مگر استقراء سے وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اس قسم کی صورت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ پھر وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ کرام مختلف ہوں اور کتاب و سنّت کی رو سے ان میں سے کوئی قول راجح نظر نہ آئے تو خلفائے اربعہ کے اقوال کو ترجیح دی جائے گی مگر ان کا استقراء کہتا ہے کہ ایسی صورت شاذ و نادر ہی پیش آتی ہے کہ صحابہ کے مابین اختلاف موجود ہو اور کتاب و سنّت سے کسی ایک قول کو اختیار کرنے کی وجہ ترجیح نہ ہو . . . . . پھر اگر اس مسئلہ میں اقوال صحابہ موجود نہ ہوں جن میں سے ایک کو اختیار کیا جائے تو قیاس کو کام میں لایا جائے گا اور قیاس وہ معتبر ہو گا جو نص پر محمول ہو گا۔ الغرض امام شافعی کے نزدیک سب کچھ نصوص ہی ہیں۔

اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب شریعت کی تفسیر، استنباطِ احکام اور اصول سے

فروع پر استدلال کے سلسلہ میں نصوص کے ظاہر ہی کو معتبر خیال کرتے ہیں اس لیے وہ استحسان
کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس کی بنا شریعت کی روح یا فقیہ کے ذوق اور اس کی حذاقت پر ہوتی
ہے جو شریعت کے انہماک سے اس کے اندر پیدا ہو جاتا اور شریعت کے اصول و فروع اور
مصادر و موارد کو سمجھنے کے بعد اس کے اندر راسخ ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعی استحسان
کا انکار کرتے ہیں کیونکہ اس کا مبنیٰ نہ تو عبارۃ النص ہوتی ہے اور نہ اشارہ یا دلالۃ النص۔ اگر
تعبیرات قانونی کو تھوڑی دیر کے لیے مستعار لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعی شریعت کی تعبیر
میں مادی پہلو کو مدِنظر رکھتے ہیں اور اسی چیز کو قبول کرتے ہیں جو نصوص سے ثابت ہو ماسوا کی
طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھتے۔

اس لیے وہ استحسان کے ابطال میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ شریعت کے دنیوی
احکام کا اجراء اعمال و اقوال کے ظاہر پر ہو گا۔ ضمائر اور نیت کے معاملہ میں ثواب و عقاب
کو خدا کے سپرد کیا جائے گا۔ چنانچہ اثنائے بحث اور اس سلسلہ کی آیات بیان کرتے ہوئے
لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے احکام دنیوی کی بنا ظاہری دلائل پر رکھی ہے کہ محکوم علیہ
کی ظاہری حالت کے لحاظ سے حکم لگایا جائے اور ظاہر سے تجاوز نہ کیا جائے۔"

اس کے بعد لکھتے ہیں:

"حدود اور جملہ حقوق کے بارے میں آں حضرتؐ نے اسی طرح فیصلے کیے اور لوگوں کو
بتایا کہ شریعت کے جملہ احکام ظاہر پر مبنی ہیں[1]۔"

چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں:

"جو کچھ میں بیان کر چکا ہوں یا بیان کرنے والا ہوں اور بیان کروں گا، دلائل پر
اکتفا کر کے سب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی اہلیت رکھنے والے شخص کے لیے
حاکم یا مفتی بن کر کتاب و سنت یا اجماع یا ان میں سے کسی ایک پر قیاس کے سوا

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۶۸

فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور نہ استحسان سے حکم یا فتویٰ دینا جائز ہے کیونکہ استحسان کی اتباع نہ تو واجب ہے اور نہ اصولِ مذکورہ میں سے کسی معنیٰ میں شامل ہے۔"[1]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ کا مبنیٰ کتاب وسنّت، اجماع، اقوالِ صحابہ اور نصوص پر قیاس کو قرار دیتے اور ان مصادر سے باہر نکلنا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے نزدیک شریعت کی بنیاد ظاہر پر ہے اور شریعت کی تفسیر میں نصوص کے دلالات و اشارات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ جو شخص اس مسلک کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے وہ شریعت کی منطقیت (یعنی احکام دنیوی میں ظاہر کا اعتبار کرنا) سے انحراف کرتا ہے۔

نفاذِ شریعت ظاہر پر

وہ اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ شریعت کا نفاذ صرف ظاہر پر ہوتا ہے لہذا اولوالامر کو چاہیے کہ ظاہر سے تجاوز کرکے باطن پر منطبق کرنے کی کوشش نہ کریں۔ حاکم کو چاہیے کہ لوگوں کی نیات اور نفوس کے مخفی ارادوں کی تفتیش نہ کریں لیکن انہیں چاہیے کہ ظاہر کو پہچاننے کی کوشش کریں اور شواہد پر نظر رکھیں۔ مخفی حالات کی ٹوہ لگانے کی کوشش نہ کریں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"حکم ظاہر پر لگایا جائے گا غیب خدا کے سپرد ہے۔ جو شخص گمان اور اندیشہ کی بنا پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری لیتا ہے جس سے اللہ تعالےٰ اور اس کے رسولؐ نے منع کیا ہے۔ کیونکہ امرِ غائب پر ثواب وعقاب کا کام تو اللہ تعالےٰ نے اپنے ذمے لے رکھا ہے۔ اس لیے امورِ غیب کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعالِ ظاہری پر احتساب کریں اگر باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہوتا تو یہ حق سب سے پہلے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کو دیا جاتا۔ یہ جو کچھ میں نے بیان کیا ہے یہی پورا علم ہے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمہارے پاس باطنِ امر کے لحاظ سے حکم لگانے پر منع کی کیا دلیل ہے تو میں کہوں گا کتابِ الٰہی اور آں حضرتؐ کی سنّت۔ چنانچہ منافقین کے بارے میں آں حضرتؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ - وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ -

(۱) کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۰

(اے محمد) جب منافق لوگ تمہارے پاس آتے ہیں تو (ازراہ نفاق) کہتے ہیں کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ آپ بے شک خدا کے پیغمبر ہیں اور خدا جانتا ہے کہ تم درحقیقت اس کے پیغمبر ہو لیکن خدا ظاہر کیے دیتا ہے کہ منافق (دل سے اعتقاد نہ رکھنے کے لحاظ سے) جھوٹے ہیں (۶۳-۱)

اور آں حضرتؐ نے ان کے بارے میں نکاح وتوارث کے احکام کو جاری رکھا۔ اور غنیمتوں سے انہیں برابر حصہ دیتے رہے اور دوسرے مسلمانوں کی طرح ان کے ساتھ برتاؤ کرتے رہے حالانکہ اللہ تعالے نے آنحضرتؐ کو ان کے کفر پر مطلع کر دیا تھا۔ اور آں حضرتؐ کو بتا دیا تھا کہ وہ قسمیں کھا کر جو اپنے ایمان کا مظاہرہ کر رہے ہیں تو یہ محض جان بچانے کی خاطر ہے ورنہ . . . . .

نیز آں حضرتؐ نے فرمایا:

" لوگو اب وقت آپہنچا ہے کہ اللہ کے محارم سے مجتنب رہو جس شخص نے ان محارم کا ارتکاب کر کے اپنے دامن کو آلودہ کیا تو اسے چاہیے کہ پردہ پوشی کرے کیونکہ جس شخص کا گناہ ہمارے سامنے ظاہر ہوگیا اس پر کتاب اللہ کے مطابق گرفت کی جائے گی "

اس حدیث میں آں حضرتؐ نے بتایا کہ وہ مخفی باتوں کی چھان بین نہیں کریں گے"[1]

لعان سے استنباط

ان دلائل سے یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ احکام شریعت اسباب مخفیہ پر معلق نہیں ہیں اور حدس و تخمین کا غلط یا صحیح ہونا برابر ہے۔

پھر خاوند اور اس کی بیوی کے مابین لعان کے فیصلہ سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ احکام اپنے عموم و اضطرار میں ظاہر پر ہی معلق ہیں اور کسی امر باطن پر ان کا مدار نہیں جو کبھی معلوم ہو سکتا ہے اور کبھی اس کا انکشاف ناممکن ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص آں حضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی بیوی پر تہمت لگائی کہ وہ زنا سے حاملہ ہے۔ ایک معین شخص پر اس نے تہمت لگائی۔ آں حضرتؐ نے اسے دیکھ کر فرمایا:

" اگر اس کے بہت سرخ رنگ کا ٹھنگنے اونٹ جیسا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ اس نے جھوٹ

---

(۱) کتاب الام، ج ۴، ص ۴۱

بولا ہے اور اگر سیاہ چشم بڑے سرینوں والا بچہ پیدا ہوا تو میرا خیال ہے کہ یہ سچا ہے"[1]۔

پھر جب اس عورت نے بری صفت کا بچہ جنا تو لعان کی آیتیں نازل ہوئیں اور قرآن نے فیصلہ کر دیا :۔ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ . وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ط وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۔

اور جو لوگ اپنی عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگائیں اور خود ان کے سوا ان کے گواہ نہ ہوں تو ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ پہلے تو چار بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک وہ سچا ہے اور پانچویں بار یہ (کہے) کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت ، اور عورت سے سزا کو یہ بات ٹال سکتی ہے کہ وہ پہلے چار بار خدا کی قسم کھائے کہ بے شک یہ جھوٹا ہے اور پانچویں دفعہ یوں (کہے) کہ اگر یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا غضب (نازل ہو) (۲۴-۶ تا ۹)

چنانچہ آں حضرتؐ نے ان آیات کے نزول کے بعد قرآن کی رو سے فیصلہ کیا اور ان کے باہم لعان کا حکم دیا اور مروی ہے کہ آں حضرتؐ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالےٰ کا حکم نہ ہوتا تو اس عورت کا معاملہ واضح تھا ، اور لعان کے وقت آں حضرت نے فرمایا : کہ تم میں سے ہر ایک جھوٹ بول رہا ہے ۔ اس سے ثابت ہوا کہ شریعت ظاہر کے لحاظ سے حکم لگاتی ہے جیسا کہ امام شافعی نے استنباط کیا ہے ۔

دراصل یہاں دو جرم تھے ۔ جرم زناء اگر خاوند سچا ہو ۔ وہ سچا نہ ہو تو جرم قذف یعنی زنا کی تہمت کا جرم ۔ پھر جب ان دونوں نے حلف اٹھا لیے تو ہر مجرم نے اپنے جرم کے ساتھ جھوٹی قسم کے جرم کا اضافہ کر لیا لہذا لعان جرم ثابت قرار پائے گا ۔ اس کے ساتھ ہی آں حضرت کے پاس ایسے قرائن بھی تھے جن سے سچے جھوٹے میں امتیاز ہو سکتا تھا ۔ پھر باوجودیکہ آں حضرت نے یہ تصریح بھی کر دی تھی کہ تم دونوں میں سے ایک ضرور جھوٹا ہے اور معاملہ بالکل واضح ہے لیکن بایں ہمہ آپؐ نے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کیا اور پوشیدہ امور کی چھان بین نہیں کی کیونکہ اس میں خطاء و صواب دونوں کا امکان

---

(۱) وحرۃ : پست قد اونٹ یا سرخ رنگ ٹھنگنی عورت ۔ اسحم : سیاہ ۔ اعین : فراخ چشم

ہے اور کبھی غلطی سے بے گناہ آدمی بھی مارا جاتا ہے۔ فزارۃ سے ایک شخص آنحضرتؐ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری عورت کے ہاں سیاہ رنگ کا بچہ پیدا ہوا ہے گویا وہ طنز سے زنا کی تہمت لگا رہا تھا۔ اس پر آں حضرتؐ نے دریافت فرمایا: بھلا تمہارے پاس کچھ اونٹ بھی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آں حضرتؐ نے پوچھا:

"کس رنگ کے ہیں؟"

اس نے عرض کیا: حضورؐ، سرخ رنگ کے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا: کیا ان میں کوئی مٹیالے رنگ کا اونٹ بھی ہے۔ اس نے کہا، ہاں۔ تو آپؐ نے دریافت فرمایا: وہ کیسے پیدا ہو گیا تو وہ شخص کہنے لگا کہ کسی رگ کا اثر ہوگا۔ تو آپؐ نے فرمایا: یہ بھی کسی رگ ہی کا اثر سمجھ لیجئے"[1]

چنانچہ امام شافعی لعان کے مسئلہ شریعت کی ظاہریت پر استدلال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آنحضرتؐ رسالت الٰہی یا الہام سے یا اپنے دینی مقام کی وجہ سے کتاب الٰہی کی تفسیر کرتے تھے۔ اس سے چند امور کی وضاحت ہوتی ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے آنحضرت کو حکم دیا ہے کہ ظاہر کی بنا پر فیصلے کریں"[2]

"جب آں حضرتؐ کے تمام فیصلے ظاہر کے مطابق ہوتے تھے تو خلفاء کو بالاولیٰ ظاہر کا پابند رہنا چاہیے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے باوجودیکہ متلاعنین کے متعلق کسی ایک کے کاذب ہونے کی تصریح کی تھی اور یہ بھی فرما دیا تھا کہ اس عورت کے ہاں سرخ رنگ کا بچہ پیدا ہوا تو یہ (شوہر) جھوٹا ہے اور اگر سیاہ چشم ہوا تو یہ سچا ہے۔ پھر

---

(۱) الام، ج ۷، ص ۲۷۶ (۲) غالباً اس عبارت سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ کسی امر کو صدق یا کذب کی دلیل اسی وقت بنایا جا سکتا ہے جب کہ وہ ان کے اثبات میں بطور دلیل کے مسلم ہو اگر وہ بعض احوال میں صدق و کذب پر دال ہو اور بعض احوال میں دلالت نہ کرے تو اس سے کسی کے صدق یا کذب کا اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ دلالت مشکوک ہے اور اس پر بحث امور مخفیہ سے بحث کے مترادف ہے۔ الغرض امام شافعی حکام اور مفتیوں کو ظاہر مطرد کا پابند کرنا چاہتے ہیں خفی اور غیر مطرد امور کو قابل اعتنا خیال نہیں کرتے۔

وہ بچہ صفت مکروہ پر پیدا ہوا تو آں جنابؐ نے فرمایا :

" اس بچے کا معاملہ واضح ہے اگر اللہ تعالیٰ کا حکم . . . . نہ ہوتا "

آپؐ نے خاوند کے سچا ہونے کی خبر بھی دیدی مگر اس دلالت کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا بلکہ ظاہر کتاب اللہ کا حکم نافذ کیا ۔ نہ اس عورت کو حد لگائی اور نہ اس سے مہر واپس کروایا حالانکہ آپؐ نے فرما دیا تھا کہ " اس کا معاملہ واضح ہے اگر کتاب الٰہی کا فیصلہ اس کے خلاف نہ ہوتا "(۱)

مذکورۂ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شارع کے تمام احکام امور ظاہر عامہ پر معلق ہیں امور خفیہ پر ان کا تکیہ نہیں ہے جن میں کبھی عموم ہوتا ہے اور کبھی خصوص پایا جاتا ہے ۔

مگر احکام شریعت کے ظاہر پر معلق ہونے اور ظاہر کے ساتھ اخذ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر ظاہر واجب الاتباع ہے خواہ اس میں اطراد پایا جائے یا نہ پایا جائے بلکہ اس سے مراد وہ امورِ ظاہرہ ہیں جن کے استنباط اور تعرف کے لیے ظن و تخمین کی ضرورت نہ ہو بلکہ وہ ضوابط مطردہ اور مشہورہ کی حیثیت رکھتے ہوں کہ دوسری ظاہری دلالات ان کے معارض نہ ہو سکتی ہوں ۔

چنانچہ حافظ عزالدین بن عبد السلام نے اپنی کتاب " القواعد " میں چند ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں امام شافعی نے اصول مطردہ سے کام لیا ہے اور غیر مطرد اور خصوصی دلالات ان کے معارض بھی ہیں تو انہیں قابل اعتنا نہیں سمجھا ۔ چنانچہ ان میں سے کچھ مسائل ہم یہاں درج کرتے ہیں :

(۱) اگر ایک پرہیزگار اور نیک شخص جس کے صدق و عدالت پر سب کو اعتماد ہو ، کسی فاجر پر جو لوگوں کے اموال غصب کرنے میں مشہور ہو ، یہ دعوےٰ دائر کرے کہ اس نے میرا ایک درہم غصب کیا ہے اور مدعیٰ علیہ انکار کرے تو اس صورت میں " مدعیٰ علیہ " کا بیان معتبر سمجھا جائے گا باوجودیکہ مدعی کا صادق ہونا اور مدعیٰ علیہ کا کاذب ہونا ظاہر ہے اور یہ اس لیے ہے کہ شریعت نے اثباتِ حق کے لیے " بینہ " یا " یمین " کو مقرر کیا ہے اور یہ دونوں امور ظاہرہ مطردہ سے ہیں ۔ یہاں مدعی کی

---

(۱) الام ، ص ۱۱۴

عدالت اور برو صدق سے انکار نہیں ہے مگر اسے اثبات حق کا ذریعہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ او صاف پر اس فیصلہ کی بنیاد رکھی جائے تو بہت سے حقوق کا ضیاع لازم آئے گا۔

(ب) ایک فاجر شخص کسی متقی شخص پر دعویٰ دائر کرتا ہے کہ اس نے میرا کچھ مال غصب کر لیا ہے اس صورت میں اگرچہ بظاہر دعویٰ جھوٹا ہے مگر ہم متقی سے حلف لیں گے۔

(د) اگر صدوق آدمی جس کے متعلق یہ مشہور ہو کہ اس نے کذب بیانی نہیں کی، دعویٰ دائر کرے کہ اس نے قرض ادا کر دیا ہے مگر قرض خواہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے تو قرض خواہ، خواہ جھوٹا بدکار کیوں نہ ہو اس صادق القول کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی جب تک کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں شہادت پیش نہ کرے کیونکہ احکام شریعت کا اثبات ظاہر مطرد پر رکھا گیا ہے اور یہاں موجود نہیں

(ہ) شوہر بیوی نے عرصہ بیس سال تک مل کر زندگی بسر کی۔ اتنی مدت کے بعد بیوی نے دعویٰ کر دیا کہ اس نے مجھے خرچ کے لیے ایک حبہ تک نہیں دیا اور نہ کبھی لباس دیا ہے تو یہاں اگرچہ ظاہر حال اس کی تکذیب کرتا ہے مگر اس عورت کا دعوائے مسموع ہو گا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک نان نفقہ نکاح کے وقت سے لے کر خاوند کے ذمہ بمنزلہ قرض کے ہے اور اس کی ادائیگی واجب ہے تو اگر عورت انکار کرے تو خاوند کے ذمہ شہادت سے اس کا اثبات ضروری ہے اور اس سلسلہ میں ظاہری میل ملاپ اور معاشرہ معتبر نہیں ہے۔

احکام قضا کا نفاذ

اگر فقہاء کی طرح امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے کہ احکام قضا ظاہر پر نافذ کیے جائیں اور باطن ترک کیا جائے۔ قاضی پر لازم ہے کہ وہ اسے اپنے فیصلوں کے لیے اساس بنائے اور اثبات دعویٰ کے سلسلہ میں ان وسائل ظاہرہ مطردہ کو کام میں لائے جو اثبات حق کے لیے شارع نے مقرر کیے ہیں یعنی شہادت، اقرار اور حلف کی بنا پر فیصلہ کرے۔ اس مسلک پر امام شافعی آں حضرتؐ کے اس فرمان سے بھی استدلال کرتے ہیں:۔ انما انا بشر و انکم تختصمون الی ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من بعض فاقضی لہ علی نحو ما اسمع، فمن قضیت لہ بشی من حق اخیہ فلا یاخذ منہ شیئا فانما اقطع لہ قطعۃ من نار

میں بھی تمہاری طرح کا بشر ہوں۔ تم میرے پاس اپنے نزاعات لے کر آتے ہو۔ بعض اوقات ایک

اپنی حجت پیش کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہوتا ہے اور میں فریقین کے بیانات کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کے حق سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں اس کو خود ہی چاہیے کہ وہ اس سے کچھ نہ لے کیونکہ میں اسے آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ قاضی ظاہری بیانات کے مطابق فیصلہ کرنے کا مکلف ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا نفاذ ظاہر پر ہوتا ہے۔ اگر کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دیا جائے تو باطن الامر میں وہ حلال نہیں ہو جاتی اور حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے کوئی چیز حلال یا حرام نہیں ہوتی۔ اگر ظاہر حال کے لحاظ سے وہ فیصلہ ناحق ہوتا ہے کیونکہ باطن الامر میں حلت و حرمت کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ چنانچہ امام شافعی لکھتے ہیں کہ:

"حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا مدار فریقین کے ظاہری بیانات پر ہے اگرچہ ان کی نیت اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو کیونکہ (حدیث میں) آں حضرتؐ نے فرمایا ہے: جس شخص کے حق میں، میں کسی چیز کا ناحق فیصلہ کر دوں تو اسے چاہیے کہ نہ لے ...... کیونکہ قضا کا تعلق ظاہری الفاظ پر ہے نیت یا امر غیب ان کے سپرد ہے لہذا حاکم کے لیے ضروری ہے کہ ظاہری الفاظ کی بنا پر فیصلہ کرے اور امر غیب جس کا تعلق نیت یا تخمین یا تہمت سے ہے اس کے مطابق کوئی فیصلہ نہ دے۔ کیونکہ آنحضرتؐ کا فرمان ہے: انما اقضی علی نحو ما اسمع کہ میں جو کچھ سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں۔

امام شافعی ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں

امام شافعی چونکہ ظاہر الفاظ کو اہمیت دیتے ہیں اس لیے "عقود" میں ان کے صحت و بطلان و ترتیب احکام کا فیصلہ بھی وہ ظاہری حالات پر کرتے ہیں۔ وہ عقود کے اوصاف پر نیت عاقدین کے لحاظ سے حکم نہیں لگاتے اور نہ اغراض کو سامنے رکھتے ہیں جن کا عقد کے موقع پر تذکرہ نہ ہوا ہو۔ اگرچہ عاقدین کے احوال اور عقد کے ملابسات سابقہ و لاحقہ سے اس کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو مگر حکم کا مدار الفاظ کے اس ظاہری مفہوم پر ہو گا جو لغت و عرف عاقدین سے متبادر ہوتا ہے۔ اگر عقد کے الفاظ و عبارات اس عقد کی تحریم کے موجب نہیں ہیں تو خواہ قرائن حالیہ سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ اسے حرام کے لیے ذریعہ بنایا گیا ہے پھر بھی اس عقد کی صحت کا حکم

لگایا جائے گا اور ذریعہ کو قابلِ التفات نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کی تصریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں:

"بیوع وغیرہ میں ذرائع کے اصول کے تحت ظنِ غالب یا کسی اندیشہ کی بنا پر ان کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جا سکتا بلکہ صحتِ عقد کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت کو حبالۂ عقد میں لانا چاہتا ہے کہ اسے ایک دن یا عشرہ کے بعد اپنی مطلب برآری کر کے چھوڑ دوں گا اور عورت کی بھی یہی نیت ہو لیکن عقد نکاح بغیر کسی شرط کے کیا ہو تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا"[1]۔ ظاہر میں بھی صحیح ہوں تو بدرجۂ اولیٰ ان کو غیر عاقد کے توہم کی بنا پر فاسد نہ قرار دینا چاہیے جب کہ یہ توہم ضعیف بھی ہو[2]۔

عام فقہاء اور شافعی میں فرق

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ فقہاء اسلام کی اکثریت عقود (معاہدے) پر ظاہری اعتبار سے حکم لگاتی ہے لیکن امام شافعی اغراض و نیت کے یکسر منکر ہیں اور انتہائی زور ظاہر پر دیتے ہیں کیونکہ شریعتِ اسلامیہ کے جملہ احکام دنیاوی صرف ظاہر معنیٰ ہی پر معلق رکھے گئے ہیں کیونکہ ارادے اور نیت کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہو سکتا لہٰذا نیت اور مقاصد غیر ظاہر سے بحث کرنا اس اصل عام کے خلاف ہے کہ احکام دنیاوی ظاہر پر مبنی ہیں اور خود آں حضرت بھی ظواہر ہی کو سامنے رکھ کر فیصلے فرمایا کرتے تھے حالانکہ آپ پر وحی نازل ہوتی تھی۔ تو جب احکام شریعت کا یہ حال ہے تو ظاہر ہے عقود کا مفہوم منطوق اور عبارت کا پابند ہوگا۔ نیت کے ہوتے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر دلالت لفظی کے لحاظ سے اور شروط کے لحاظ سے کوئی عقد (معاہدہ) صحیح ہوگا تو اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا قطع نظر اس کے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتا ہے یا حلال کا؟ اگر کوئی عقد (معاہدہ) سود کا ذریعہ بنتا ہے اور ظاہر میں ایسی کوئی شرط نہیں ہے تو اسے صحیح قرار دیا جائے گا نیت کا علم خدا کے سپرد ہوگا۔

اسی اصل کی بنا پر امام شافعی کا ارشاد ہے کہ اگر کسی چیز کو ثمن مؤجل (ادھار) پر خرید اجائے

---

(۱) الام، ج ۴، ص ۴۲ (۲) الام، ج ۷، ص ۲۷۰

اور مشتری اس چیز پر قبضہ کر لے تو وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ اپنی خریدی ہوئی قیمت سے کم پر بیچ سکتا ہے۔ اس عقد میں اگرچہ نتیجہ کے لحاظ سے سود کی نیت پائی جاتی ہے کیونکہ دراصل مشتری نے بائع سے قرض لیا ہے کہ وہ اسے اصل سے زائد رقم ادا کرے گا۔ مگر چونکہ اس نے معاہدے کے وقت ایسی کوئی شرط نہیں رکھی ہے اس لیے یہ بیع صحیح ہوگی۔ امام صاحب فرماتے ہیں:

"مثلاً کسی شخص نے ادھار کھانا خریدا اور اسے اپنے قبضے میں لے لیا۔ اب اگر وہ بائع کے ہاتھ فروخت کر دے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار۔"[1]

اس طرح امام شافعی ربا کے معین یا غیر معین ہونے پر کسی طرح کا فرق نہیں کرتے اور ہر حال میں بیع مذکور کو صحیح قرار دیتے ہیں عام اس سے کہ وہ حرام کا ذریعہ بنتی ہو یا نہ بنتی ہو۔"[2]

اس طرح ہم امام شافعی کو دیکھتے ہیں کہ وہ شریعت کے اصول و فروع اور قضایا کی تفسیر میں ظاہری مسلک سے سر مو تجاوز نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ ظاہر کو چھوڑ کر کوئی دوسرا مسلک اختیار کرنا محض ظن و توہم ہے اور ظن و توہم میں خطا کا پہلو غالب ہے، صواب کا کمزور۔ احکام کی صورت یہ ہے کہ ہمیشہ امور مطردہ پر معلق کیے جاتے ہیں ـــــ اور غیر مطردہ امور یکسر ناقابل التفات ہیں۔

---

(۱) الام، ج ۳، ص ۲۳ (۲) حافظ ابن قیم نے عقود پر بحث کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ جس عقد (معاہدے) سے مقصود حرام ہو، وہ بھی حرام ہوگا۔

اس طویل بحث کو حافظ ابن قیم کی کتاب 'اعلام الموقعین' کے صفحات ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱ اور ۱۰۸، ج ۳ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

" امام شافعی کامل غور و خوض کے بعد اپنے فکرِ مستقیم اور عقلِ سلیم کے ساتھ اصولِ فقہ کی تدوین کے میدان میں اُترے۔ انہوں نے اس فقہی سرمایہ سے پورا فائدہ اٹھایا جو ان کے پیشرو فقہاء کی فکری اور اجتہادی کاوشوں کی بنا پر معرضِ وجود میں آچکا تھا، اور اپنی خداداد فراست سے اس علم کی تدوین کر ڈالی جو آج " اصولِ فقہ کے نام سے موسوم ہے "

اصولِ فقہ میں امام شافعی اور علمائے مابعد کا حصہ

فقہ اور اصول فقہ

بلاشبہ علم فقہ کو، اصولِ فقہ پر تقدم حاصل ہے اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ فقہ کی نشوونما رہین منت ہے استنباط، اجتہاد اور فتوے کی۔

✓ آں حضرتؐ کی حیاتِ گرامی میں بھی اجتہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ صحابۂ کرام کے سامنے جب کوئی مسئلہ درپیش ہوتا اور وہ آں حضرتؐ سے دور ہوتے تو بلا تامل اجتہاد سے کام لیتے تھے اس طرح آپؐ کی رحلت کے بعد بھی اجتہاد کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ حتّٰی کہ خلفائے راشدینؓ کے دور میں اوجِ کمال کو پہنچ گیا۔ انھوں نے احادیث رسولؐ کے ساتھ نظام مملکت اور معاملات و مسائل سے متعلق قضایا اور فتاوے کا نیز احکام عملیہ کا بہت بڑا ذخیرہ بطور ترکہ مسلمانوں کے لیے چھوڑا۔ پھر تابعین کے دور میں اجتہاد نے اور زیادہ وسعت اختیار کی۔ علمار ان مسائل تک میں اجتہاد کرنے لگے جو واقع نہیں ہوئے تھے بلکہ محتمل تھے، بلکہ فرضی تھے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اصحاب مذاہب اور ائمہ مجتہدین کے دور میں جملہ ممالک محروسہ کے اندر متنوع اور گوناگوں، فتاویٰ، قضایا، اور احکام کا وافر اور گراں بہا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

امام مالک نے اپنے فتوؤں کا مجموعہ تیار کیا۔ محدثین مکہ نے وہاں کے فقہار کے آثار و فتاوے مرتب کیے۔ اہل عراق نے اپنے رنگ میں اپنے ہاں یہ کام انجام دیا۔ جس کا اکثر حصہ امام محمد کی تحقیق و تفحص کا نتیجہ ہے۔ یوں ان مختلف فقہی مجموعوں سے علم و استنباط کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا۔

ان سب کے بعد امام شافعی نمایاں ہوتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ علمار کے مابین مختلف

موضوعات و مسائل پر مناظرے اور مناقشے ہو رہے ہیں۔ امام صاحب بھی ایک بالغ نظر فرد کی حیثیت سے ان میں شریک ہوتے تھے۔ اسی کا یہ نتیجہ تھا کہ انہوں نے ایسے مقائیس اور موازین پر غور و فکر شروع کیا جو خطا اور صواب کے مابین حد فاصل بن جائیں۔ استنباط و اجتہاد اور بحث و مباحثہ کے لیے اساس اور بنیاد کا کام دیں۔

یہی فکر تھی جس نے انہیں تدوین فقہ کی طرف متوجہ کیا۔ ا

(یہ کچھ محل تعجب نہیں کہ اصولِ فقہ سے علمِ فقہ متقدم کیوں ہے۔ اصولِ فقہ کی حیثیت میزان کی ہے اور میزان ہمیشہ موزون بہ کے بعد ہوتی ہے۔ یہی حال تمام علوم ضابطہ کا ہے۔ مثلاً عربی زبان علم نحو پر متقدم ہے۔ اور شعر و شاعری کا زمانہ خلیل کے ایجاد کردہ علم عروض سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح بحث و جدل اور فکر و نظر کا وجود ارسطو کی وضع کردہ منطق سے پہلے بھی تھا۔

پھر اگر ارسطو اپنے پیشرو فلاسفہ کے مجادلات اور محاورات کو سامنے رکھ کر علم منطق مدوّن کر سکتا ہے تو کیا امام شافعی سے یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ مختلف فقہی مجموعوں کو سامنے رکھ کر اصولِ فقہ مرتب کریں جن کے ساتھ تمسک کے بعد آدمی راہ راست پر قائم رہ سکے اور اس سے بھٹکنے نہ پائے؟)

علوم فقہیہ سے اتصال

الغرض امام شافعی اپنے سامنے اقوال و فتاویٰ کا ایک گرانبار ذخیرہ دیکھتے ہیں۔ علوم فقہیہ کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور ہر نوع کے مسائل سے اتنا کچھ حاصل کر لیتے ہیں کہ ایک جدید مسلک کی بنیاد ڈال سکیں۔ اور متفرق اور بکھرے ہوئے اجزائے فقہیہ سے ایک جامع قانون مرتب کر سکیں تاکہ غلط اور صحیح آراء میں امتیاز ہو سکے۔ انہوں نے اپنے زمانہ کے جملہ علوم فقہیہ پر احاطہ حاصل کر لیا تھا اور عہد صحابہ سے لے کر اپنے دور تک کے علماء کے اختلافات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ انہیں اس چیز کی حرص تھی کہ صحابہ کرام کے اختلافات اور مسالک سے روشناس ہوں۔ ان کے مابین وجوہ اختلاف کو معلوم کریں۔ دوسری طرف احادیث صحیحہ کے علم اور ان کے مابین تطبیق و توفیق کے جاننے پر اس سے بھی زیادہ حریص تھے اور جدل و مناظرہ میں تو انہوں نے خوب مہارت حاصل کر لی تھی۔ پھر انہوں نے ممالک اسلامیہ کا سفر کر کے "عرف" کے بارے میں خوب واقفیت حاصل کر لی

تھی اور ہر شہر کے صحابہ کرام کے آثار کو اچھی طرح سے ضبط کر لیا تھا۔ انہیں یہ بھی تمنا تھی کہ اپنے دور کی مدوّن فقہ پڑھیں۔ چنانچہ امام شافعی نے یہ تمام علوم عقل سلیم کے ساتھ حاصل کیے۔
ان علوم و فنون کی تحصیل سے انہوں نے اس قدر علمی پختگی حاصل کر لی کہ پیش نظر علمی مواد سے اس قسم کے ضوابط و موازین کا استخراج کر سکیں کہ ان کے ذریعہ سابق علماء کی آراء فقہیہ کا موازنہ ہو سکے اور آئندہ کے لیے اجتہاد و استنباط کے سلسلہ میں وہ اساس کا کام دیں۔

فہم قرآن کے قواعد

چنانچہ عربی زبان پر غیر معمولی دستگاہ ہونے کے باعث انہوں نے فہم احکام قرآن کے لیے کچھ قواعد مرتب کیے اور اس سلسلہ میں صحابۂ کرام کے مطالعۂ قرآنی اور ان کے فہم سے مدد لی خصوصاً عبداللہ بن عباسؓ کی دراست سے استفادہ کیا جو کہ مکہ مکرمہ کے مدرسۂ فکر کے پہلے استاد تھے۔ اور قرآن کی تفسیر، اس کے ناسخ منسوخ کو تمام صحابہ سے زیادہ جانتے تھے جس کی وجہ سے انہیں ترجمان القرآن کا خطاب ملا تھا۔ اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ اسی مدرسہ کے زیر سایہ بسر کیا اور اس کے طریق فکر پر غور و فکر کرتے رہے۔

کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنّت کا مقام

علم حدیث پر احاطہ، مختلف مذاہب کے رجال حدیث کے سامنے حدیث کی قرأت، متفق اور مختلف کی پہچان، ممالک اسلامیہ کے چکر کاٹنے سے آثار صحابہ اور ان کے مرویات کی معرفت۔ ان سب چیزوں کی مدد سے امام شافعی نے کتاب اللہ کے مقابلہ میں سنّت کا مقام متعین کیا۔ احادیث کے کتاب اللہ یا باہم متعارض ہونے کی صورت میں ان کے درجات و احوال بیان کیے اور ان سب باتوں کو اپنے اصول میں بیان کر دیا۔

امام شافعی کی کتابیں ــــ المسند، الرسالہ، الام ــــ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ انہوں نے ایک ناقد کی حیثیت سے اختلاف صحابہ کا مطالعہ کیا تھا۔ بلاشبہ اس دراست سے انہیں ناسخ و منسوخ کا علم حاصل ہوا اور رائے کا ایک بڑا حصہ ان کے ہاتھ لگ گیا جس سے صحابہ کرام اخذ کرتے تھے۔ شریعت کے مرامی اور مجموعۂ احکام کا فہم حاصل ہو گیا۔ غالباً اسی وجہ سے وہ مجتہد کے لیے یہ شرط لگاتے تھے کہ وہ اختلاف صحابہ کا عالم ہو۔ کیونکہ ان کے اختلافات کی دراست نے ہی انہیں

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے اصول ان کے مذہب کے خادم نہ تھے بلکہ ان کی حیثیت ضوابط و قواعد کی تھی۔ یہ قواعد انھوں نے اپنے مذہبی جذبہ سے متاثر ہو کر وضع نہیں کیے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے اجتہاد کے اسالیب اور مجتہدین کے حدود و رسوم متعین کر دیے جائیں تاکہ فقیہ اندھیرے میں رہروی نہ کرے، روشنی میں اپنی منزل کی طرف بڑھے۔

نظری بھی اور عملی بھی

امام شافعی کے اصول بیک وقت نظری اور عملی ہیں۔ وہ فرضی صورتوں کے ریگستانوں میں صحرا نوردی نہیں کرتے بلکہ امور واقعیہ کو ضبط میں لاتے ہیں۔ مثلاً ناسخ و منسوخ کی بحث میں وہ نسخ کے قواعد کو ان مسائل سے ثابت کرتے ہیں جن میں آں حضرتؐ کی احادیث یا صحابہ کے آثار و فتاویٰ سے نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ اسی طرح عموم و خصوص کے مباحث میں ان آیات اور احادیث سے استفادہ کرتے ہیں جو ان کے سامنے موجود ہیں۔ وہ براہ راست شریعت کے سرچشموں میں غوطہ زنی کرتے ہیں۔ ان کی تہہ تک پہنچ کر کلیات کے موتی نکال لیتے ہیں۔ حتیٰ کہ قیاس بھی اپنے اسالیب میں نصوص و عبارات کے معانی کا پابند ہو جاتا ہے پھر صرف قاعدہ اور کلیہ کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ان کے مصادر اور جن فتاوائے صحابہ اور احادیث ماثورہ سے ان کی تائید ہوتی ہے وہ سامنے رکھ کر بتاتے ہیں کہ یہ قاعدہ کیسے بنایا گیا اور کہاں سے لیا گیا۔ پھر جب دلائل سے وہ قاعدہ ثابت ہو جاتا ہے تو چند فروع جو اس قاعدہ پر مبنی ہوتے ہیں بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں اس طرح وہ قواعد، قواعد مجردہ یا صور ذہنیہ نہیں رہتے بلکہ زندہ اصول کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ان کے قواعد میں آپ کو ذہنی صورتیں نظر نہیں آئیں گی۔ مثلاً تکلیف کے لیے قدرت شرط ہے یا نہیں۔ بغیر مقدور کے مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں۔ قبل از عمل نسخ ممکن ہے یا نہیں وغیرہا مباحث سے کوئی بحث بھی ان کے قواعد میں موجود نہیں ہے بلکہ ان کے تمام مباحث واقعات سے مستند ہیں کیونکہ امام صاحب ہمیشہ امور عملیہ کو سامنے رکھتے تھے۔ خیالی اور فرضی صورتوں کے پیچھے نہیں دوڑتے تھے۔ مثال کے طور پر ہم دو چیزیں پیش کرتے ہیں جن کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں:

ا ـــــ جہاں کہیں کتاب و سنّت سے کوئی نص موجود نہ ہو وہاں امام شافعی اجماع کو حجت مانتے ہیں کیونکہ ایسے موقع پر اس کی حجیت دلیل سے ثابت ہو چکی ہے مگر وہ اصلی معنی میں اجماع کو متعذر خیال کرتے ہیں اور جب اجماع سے ان پر حجت پیش کی جاتی ہے تو اس کا انکار کر دیتے ہیں اور تصریح کرتے ہیں کہ اجماع کا دعوائے بلا دلیل ہے وہ صرف اصول فرائض میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں اور صحابہ کرام کے اجماع کو سماعت پر مبنی قرار نہیں دیتے کیونکہ کسی مفروضہ کی بنا پر آنحضرتؐ سے روایت کا تسلیم کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے لیے نقل و حکایت کا ہونا ضروری ہے۔

۲ ـــــ اقوال صحابہ کے مراتب کی تعیین کرتے ہوئے وہ یہ قاعدہ بناتے ہیں کہ جو قول کتاب و سنّت سے اقرب ہوگا اسے اختیار کیا جائے گا۔ اگر بلحاظ قرب کے سب مساوی معلوم ہوں تو خلفائے راشدینؓ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں مگر ہوتا یہ ہے کہ جب بھی مختلف ان کے سامنے پیش آتے ہیں تو تطبیق کے وقت ایک نہ ایک قول کا ضروری انتخاب کر لیتے ہیں جو کتاب و سنّت سے اقرب ہوتا ہے ورنہ اسے دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خلیفہ کا قول اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً بھائیوں کے مقابلہ میں دادا کی میراث کے مسئلہ میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے قول پر زید بن ثابت کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

قواعد ضابطہ کے استخراج میں وہ اپنے عملی اتجاہ اور تطبیق کی وجہ سے قیاس کی حقیقت واضح کرنے کے لیے صرف امثلہ اور اس کے اقسام کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور علل کا استخراج مجتہد پر چھوڑ دیتے ہیں۔ چنانچہ علت کے ضوابط، طرق استخراج، قوت درجات کے عموم و خصوص وغیرہ کے متعلق کچھ بھی ذکر نہیں کرتے کیونکہ یہ امور مجتہد کے اجتہاد سے متعلق ہیں۔ نیز اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی اس اجتہاد کے ضوابط وضع کرتے تھے جو ان کے دور میں رائج تھا۔ علت کے مسالک اور مذکورہ طریق پر اس کی دراست یہ ایک فلسفیانہ طریقہ بحث ہے جو اس وقت کے فقہاء کے مابین رائج نہیں تھی۔ وہ اوصاف کے قرب و بعد کی معرفت مجتہد پر چھوڑ دیتے تھے اور لطف یہ ہے کہ امام شافعی کے بعد علمائے اصول نے علت کے طرق استخراج اور اس کے ضوابط وضع کرنے میں غور و خوض کیا ہے مگر اس کی تطبیق کے وقت باہم اختلاف کرتے ہیں اور اس کے لیے کوئی ضابطہ وضع نہیں کر پاتے۔

قیاس کے سلسلہ میں امام شافعی نے اگرچہ زیادہ مفصل بحث نہیں کی تاہم ان کا یہی کارنامہ بہت بڑا ہے کہ انہوں نے قیاس کے ضابطے مقرر کر کے اسے ممتاز کر دیا ہے اور اس کے اقسام کی تحدید کر دی ہے۔ بلا شبہ امام شافعی کے اس کارنامے کو علماء قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ امام شافعی اس سلسلہ میں متقدم اور دوسرے علماء ان کے تابع ہیں۔

✓ امام شافعی نے اپنے اس کارنامے (یعنی استنباط کے اصول وضع کرنے) سے علم فقہ کو ایک اصولی اور فنی حیثیت دے دی ہے ورنہ ان سے قبل علم فقہ چند فتاوے، قضایا یا فرضی جزئیات سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا۔

قیاس اور نص

ان لوگوں کے مقابلہ میں کچھ ایسے فقہاء بھی موجود تھے جو ان اصولوں کے بعض ارکان میں اختلاف کرتے تھے۔ چنانچہ بعض نے قیاس کا انکار کر دیا۔ اور نص کے سوا کسی چیز کو معتبر نہ سمجھا۔ چنانچہ علامہ ماوردی اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں ان لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "جو لوگ قیاس کا انکار کرتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک گروہ تو بالکل قیاس کا منکر ہے اور ظاہری نصوص کی پیروی کرتا ہے۔ یہ لوگ اقوالِ سلف کو اس حد تک مانتے ہیں کہ جب تک وہ نص کے خلاف نہ ہو۔ اجتہاد اور رائے سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ قضاء وغیرہ کے مسائل میں ان لوگوں پر اعتماد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ علم فقہ کو کامل طور پر نہیں جانتے ہیں۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو قیاس کے گو منکر ہیں مگر استنباط فقہی میں الفاظ اور معنیٰ مطلوب دونوں کو مدنظر رکھتے ہیں ان لوگوں کو اہل ظاہر کہا جاتا ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ اہل ظاہر قیاس کو ٹھکراتے ہیں اور نصوص کے سوا کسی چیز کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جس قیاس کو فقہاء قیاس جلی کہتے ہیں یہ لوگ اسے نص سمجھتے ہیں۔ اور جب علت منصوصہ موجود ہو اس وقت جلالتِ قیاس کو نہیں مانتے بلکہ حکم کو نص سے اخذ کرتے ہیں اور قیاس سے استنباط نہیں کرتے۔

یہ مسلک ابو سلیمان داؤد بن خلف اصفہانی کا ہے۔
چنانچہ اپنے اس کارنامے سے انہوں نے فقہ کو مکمل کر دیا اور بعد میں آنے والے مجتہدین کے لیے راستہ متعین کر دیا تاکہ وہ اس پر چل کر ان کے کام کی تکمیل کر سکیں۔

امام شافعی کے اصول فقہیہ کو علمار نے انہی فقہی مسالک کے لحاظ سے مختلف نظروں سے دیکھا۔ بعض نے اجمالی لحاظ سے تو ان کو تسلیم کیا مگر بعض مقامات کی تفصیل میں اختلاف کیا بعض نے ان اصولوں کی مخالفت کی اور انہیں تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

اب ہم ان علمار میں سے ہر گروہ کے متعلق کچھ تفصیل عرض کرتے ہیں:

ا۔ پہلا گروہ علمائے احناف کا ہے جو اجمالی طور پر تو ان طرق استنباط کے موافق ہیں جو 'الرسالہ' میں مذکور ہیں مگر تفصیلات میں قدرے مختلف ہیں۔ مثلاً یہ کہ عموم کی تخصیص اخبار آحاد سے جائز ہے یا نہیں وغیرہ۔ علمائے مالکیہ کا طریق استنباط بھی امام شافعی کے اصول سے ملتا جلتا تھا۔ مگر علمائے حنفیہ کی بہ نسبت وہ امام شافعی سے زیادہ اختلاف کرتے تھے حتیٰ کہ تفصیلات سے گزر کر وہ بعض اصول عامہ میں بھی اختلاف کرتے تھے۔ مثلاً علمائے مالکیہ عمل اہل مدینہ کو حجت مانتے تھے مگر امام شافعی اس کے سخت مخالف تھے۔ اور کتاب 'الام' میں بہت سے مقامات پر اس کی تردید کر چکے ہیں۔

انہیں علمار میں سے حنابلہ تھے جنہوں نے امام شافعی کے اصول کو مانا لیکن وہ اجماع صحابہ کے سوا دوسرے اجماع کے قائل نہ تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ انہوں نے امام شافعی سے ظاہر اصل میں اختلاف تو کیا لیکن امام شافعی کے نزدیک اس مسئلہ کی جو روح تھی اس سے دور نہیں ہٹے ہم اجماع کی بحث میں بتا چکے ہیں کہ امام شافعی اگرچہ اسے حجت مانتے ہیں لیکن وہ اس کے کسی زمانہ یا کسی مسئلہ میں وجود سے انکار کرتے ہیں۔ جب ان سے ان کا مناظر اجماع سے دلیل پیش کرتا ہے تو وہ اس کے تحقق اور وجود کو متعذر سمجھتے ہیں۔ اور اصول فرائض کے سوا کسی مسئلہ میں اجماع کا اعتراف نہیں کرتے۔ لہذا امام شافعی اور امام احمد کے مابین اجماع کی حقیقت میں کوئی بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے۔

مندرجۂ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اربعہ کے اصول باہم ملتے جلتے ہیں اور ا

کے استنباط کے سرچشموں میں قرب پایا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات فروع میں بہت زیادہ اختلاف آجاتا ہے مگر یہ اختلاف تطبیق و تفصیلات میں ہے مبادی اولی میں نہیں۔

بعض ایسے لوگ تھے (یعنی) جنہوں نے اصحاب شافعی سے فقہ حاصل کی مگر بعد میں شافعی مذہب کو چھوڑ کر اپنا مستقل مسلک اختیار کر لیا جو کہ صرف نصوص پر مبنی تھا۔ اصول شافعی میں سے قیاس کا انکار کیا۔ ان سے پوچھا گیا کہ تم نے امام شافعی کا مذہب کیوں ترک کر دیا؟ تو فرمانے لگے کہ امام شافعی کی کتاب "ابطال الاستحسان" سے معلوم ہوا کہ جتنے دلائل انہوں نے استحسان کے باطل کرنے میں پیش کیے ہیں ان سے قیاس باطل ہوتا ہے۔

اصول استنباط میں اختلاف

اسی طرح کچھ گروہ ایسے بھی تھے جنہوں نے امام شافعی سے اصول استنباط میں اختلاف کیا۔ مثلاً اباضیہ فقہائے مسلمین کے اجماع سے انکار کرتے ہیں اور اپنے فرقے کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جمہور مسلمین ان کی نظر میں گمراہ ہیں اور اہل ضلالت کی رائے معتبر نہیں ہوا کرتی۔ یہ نظریہ دراصل ان کے سیاسی نظریے پر مبنی ہے۔ یا مرتکب کبیرہ کے بارے میں ان کی جو رائے ہے اس پر اس کی بنا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ باوجودیکہ یہ لوگ معنی اجماع میں جمہور مسلمین سے اختلاف رکھتے تھے مگر مبدا قیاس کے قائل تھے۔ کتاب وسنت کو ماننے میں وہ مسلمانوں کے ساتھ ہیں۔ صرف بعض احادیث کے قبول کرنے میں انہیں اختلاف ہے۔ اور اس اختلاف کی وہی نوعیت ہے جو کہ مذاہب اربعہ کے مابین پائی جاتی ہے۔

اب رہا شیعہ امامیہ کا گروہ تو وہ اگرچہ خلافت کے متعلق بہت سی احادیث کا انکار کرتا ہے۔ مگر کتاب وسنت کو مجموعی حیثیت سے مانتا ہے۔ انہوں نے استنباط فقہی کو اپنے ائمہ کے استنباط کے دائرہ میں محدود کیا ہے۔ اور کتاب وسنت کے بعد ائمہ کے اقوال ان کے نزدیک حجت ہیں۔ بلکہ یہ لوگ اپنے امام وصی کے سوا کسی کی رائے اور اجتہاد کو نہیں مانتے اور نہ ان کے قول کے مقابلہ میں کسی دلیل کی طرف نظر ڈالتے ہیں۔ وہ ادلہ کو صرف اس وقت مانتے ہیں جب امام موجود نہ ہو۔ امام کی موجودگی میں وہ دلیل کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام کی تقلید کو واجب سمجھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ائمہ کو غیر منصوص علم سے بھی حصہ ملا ہے۔ یعنی وہ علم جس کا آں حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے اظہار نہیں کیا تھا۔

چنانچہ شیخ آل و مرکاشف اپنی کتاب "اصل الشیعہ" میں بیان شریعت کے بارے میں ائمہ کا مقام بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ہر قسم کے معاملات خواہ مالی ہوں یا عقد نکاح وغیرہ سے تعلق رکھتے ہوں شریعت نے ان کی صحت فساد کا حکم بیان کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے تمام احکام اپنے نبی خاتم الانبیاءؐ کو القا کر دیے تھے اور آں حضرتؐ نے وحی الٰہی یا افہام کے ذریعہ ان کو پہچان لیا۔ پھر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حوادث ابتلا کے وقوع اور آثار و اطوار کے تجدد کے مطابق اکثر احکام لوگوں کے سامنے بیان کر دیے۔ خصوصاً اپنے ان اصحاب کو بتائے جو ہر وقت آپؐ کے گرد رہتے تھے۔ اور ہر روز آپؐ کے حضور حاضری دیتے تھے تاکہ وہ تمام مسلمانوں کو تبلیغ کریں اور قیامت کے دن ان پر گواہ ہوں۔ مگر کچھ احکام ایسے بھی رہ گئے تھے جن کے بیان کا وقت نہیں آیا تھا۔ یا تو اس لیے کہ عہد نبوت میں وہ لوگوں کو پیش نہیں آئے یا ان کا نشر کرنا مصلحت کے خلاف تھا۔ الحاصل حکمت تشریعی کا یہ تقاضا تھا کہ کچھ احکام لوگوں کو بتا دیے جائیں اور کچھ محفوظ رکھے جائیں لیکن آں حضرتؐ نے وہ خاص احکام اپنے اوصیاء کے سپرد کر دیے۔ اور ہر وصی سینہ بسینہ دوسرے کو بتاتا چلا آتا ہے تاکہ وقت مناسب پر ان کی نشر و اشاعت ہو سکے۔ ان احکام کا تعلق عموم کی تخصیص یا مطلق کی تقیید یا مجمل کے بیان وغیرہ سے ہے۔ چنانچہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات ایک عام حکم بیان کرتے اور کچھ عرصہ کے بعد اس کی تخصیص کا ذکر کرتے تھے۔ اور کبھی تخصیص بالکل نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے وصی کے پاس بطور امانت سپرد کر دیتے تھے۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعہ امامیہ اپنے ائمہ کو سنت کا مقام دیتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن باتوں کا اعلان نہیں کیا وہ ان کے پاس محفوظ ہیں اس لیے اگر یہ ائمہ معصوم قرآن کی مخالفت کریں تو ان کا کلام مخصص سمجھا جائے گا جیسا کہ حدیث سے کتاب اللہ کی تخصیص ہو جاتی ہے۔

یہ امامیہ فرقہ جس طرح قیاس کا منکر ہے اسی طرح صرف ان احادیث کو مانتا ہے جو ان کے ائمہ کے واسطہ سے مروی ہیں ۔ چنانچہ شیخ آل الکاشف اس بارے میں لکھتے ہیں :

"امامیہ قیاس کو نہیں مانتے اور ان کے ائمہ سے تواتر کے ساتھ یہ مروی ہے کہ شریعت میں جب قیاس ہونے لگے گا تو دین مٹ جائے گا۔ اور سنّت کے صرف اس حصّہ کو مانتے ہیں جو اہل بیت کے واسطہ سے مروی ہے۔ ابوہریرہؓ، سمرہ بن جندبؓ، مروان بن الحکم، عمرو بن العاص اور اس قسم کے دوسرے لوگوں کی روایات کو پرِ کاہ کی بھی حیثیت نہیں دیتے۔"

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ امامیہ جماعتِ مسلمہ کی اکثر احادیث کا انکار کرتے ہیں۔ اور صرف اس کے ایک محدود حصّہ کو جو اہل بیت سے مروی ہے معتبر سمجھتے ہیں۔ نیز یہ کہ امام کی عدم موجودگی میں وہ اجتہاد سے کام لیتے ہیں اور صرف اپنے علماء کے اجماع کو معتبر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ سے کھلا ہوا ہے اور کھلا رہے گا۔ اپنے اس نظریے پر شیعہ تمام مسلمانوں کے مقابلے میں فخر کرتے ہیں۔

اصول میں اختلاف

یہاں تک تو ان لوگوں کا تذکرہ تھا جنھوں نے امام شافعی سے کلی یا جزئی اصول میں مخالفت کی ہے۔ اب ہم شافعی کے متبعین کا ذکر کرتے ہیں۔ یعنی وہ لوگ جو براہِ راست امام شافعی کے شاگرد تھے۔ یا پھر ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے۔ انھوں نے اجتہاد اور استخراج احکام میں امام شافعی کا منہاج اختیار کیا ہے۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ شوافع میں سے بعض علماء وہ ہیں جنھوں نے اصولِ شافعی کو پروان چڑھایا۔ اس کی شروح لکھیں۔ کتب طبقات میں مذکور ہے کہ ابواسحاق ابراہیم بن اسعد مروزی نے "الفصول فی معرفۃ الاصول" اور "الخصوص والعلوم" دو کتابیں لکھیں۔ اور یہ بھی مذکور ہے کہ ابوبکر محمد بن عبداللہ صیرفی متوفی ۳۳۵ھ نے "دلائل الاعلام علی اصول الاحکام" اور شرح رسالہ شافعی لکھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب تک امام شافعی کے تلامیذ اور اتباع طبقہ در طبقہ باقی رہے وہ امام شافعی کے اصول کی وضاحت کرتے رہے اور اصول اور طرقِ استنباط میں ان کے متبع رہے۔

مستشرقین کا رویّہ

قبل اس کے کہ ہم اس بحث کو ختم کریں کہ غیر مقلد فقہاء نے فی الجملہ امام شافعی کے اصول کا کس طرح استقبال کیا ایک بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جسے مستشرقین انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (دائرۃ المعارف الاسلامیہ) میں خاص طور پر تحریر کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"جب امام شافعی بھی اسی نتیجہ پر پہنچے جس پر اس سے قبل اہل عراق پہنچ چکے تھے کہ سنّت فقہ اسلامی کا مصدر ہے جیسا کہ انہوں نے اجماع کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ 'اجماع اس رائے کو کہتے ہیں جسے مسلمانوں کی اکثریت نے معتبر سمجھا ہو' اور اسے ان مسائل کی توضیح میں انہوں نے ثانوی حیثیت دی تھی جن کا ثبوت کتاب وسنّت سے نہ ہو یہ اجماع کو معتبر اور احادیث کی رو سے حجت سمجھتے تھے انہیں اس وقت تک اس حدیث کا علم نہ تھا جس میں آپؐ نے فرمایا تھا کہ میری امّت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوگی۔ عمومی لحاظ سے تو قانون امام مالک سے پہلے ہی اسلامی رنگ میں رنگا جا چکا تھا مگر امام شافعی نے اسے منظم کرنے میں ان تھک کوششوں سے کام لیا اور اس مقصد تک رسائی کے لیے انہیں کسی حد تک "تفکیر فقہی" کے مالوف طریقہ کو چھوڑنا پڑا۔"

یہ ہے ان مستشرقین یا ان میں سے ایک کا خیال جسے انہوں نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں ظاہر کیا۔ اسے سرسری نظر سے دیکھنے کے ساتھ ہی قاری سب سے پہلے یہ محسوس کرتا ہے کہ انہوں نے اپنے مقصد کی تحریر وتبیین میں باریک بینی سے کام نہیں لیا۔ چنانچہ وہ استنباط فقہ اسلامی کو قانون کے اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو ظاہر ہے کہ ایک عمومی اور غیر محدود تعبیر ہے۔ وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ فقہ اسلامی اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے بلکہ وہ قانون پہلے بھی موجود تھا۔ مسلمان فقہاء کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اسے اسلامی رنگ میں پیش کر دیا۔ اور یہ بات واقعات اور ادوارِ فقہ اسلامی اور اس کے محتویات کے بھی خلاف ہے کیا طلاق زواج، میراث، اوقاف اور عقود کے متعلق اسلامی احکام جیسا کہ فقہ اسلامی میں وارد ہیں اسلام سے پہلے بھی ان کا وجود تھا جس پر مسلمانوں نے صرف اسلامی رنگ چڑھا دیا؟ ہم ال

مستشرقین کے متعلق حسن ظن سے کام لے کر صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے تعصب یا حقائق علمیہ کو بگاڑنے کی خاطر یہ نہیں لکھا بلکہ تعبیر میں فکری گہرائی سے کام نہیں لیا۔

دوم یہ کہ انہوں نے ایسی بات کی نفی کی ہے جس کا اثبات متعذر رہے۔ کسی شخص کے متعلق اس کے عدم ذکر کی وجہ سے یہ بدگمانی کرنا کہ اسے فلاں چیز کا علم نہ تھا کسی حیثیت سے بھی صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی نے اگر حدیث سے اجماع کی حجیت پر استدلال نہیں کیا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انہیں اس حدیث کا علم ہی نہ تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ امام شافعی نے اس بنا پر اس حدیث کو چھوڑ دیا ہو کہ اس سے ان کا مقصد ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ اسباب اجتہاد کی تحری کے بعد رائے میں خطا امام شافعی کے نزدیک ضلالت نہیں ہے کیونکہ اس خطا میں انسان گناہگار نہیں ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہی نہ ہو۔ ان احتمالات کی موجودگی میں صرف "عدم علم" کے احتمال کو کیسے ترجیح ہو سکتی ہے؟

سوم ان کا یہ کہنا کہ امام شافعی نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے کہ "وہ رائے جسے مسلمانوں کی اکثریت معتبر سمجھتی ہو" سراسر غلط ہے۔ ایسی بات وہی شخص کہتا ہے جسے 'الرسالہ' اور کتاب 'الام' کا علم نہ ہو اور یا وہ جو عمداً تحریف کرنا چاہتا ہو۔ اجماع کی بحث میں "جماع العلم" اور 'الرسالہ' سے جو کچھ نقل کیا ہے وہ سراسر اس کے خلاف ہے چنانچہ 'الرسالہ' میں امام شافعی لکھتے ہیں:

"میں یا اہل علم میں سے کوئی شخص یہ دعوے نہیں کر سکتا کہ فلاں مسئلہ اجماعی ہے بجز اس کے کہ جس کے سب علماء قائل ہوں اور اسلاف سے بھی منقول ہو۔ نماز ظہر کی چار رکعتیں یا تحریم خمر وغیرہ"[1]

پھر تعجب ہے کہ امام شافعی کی اس تصریح کے باوجود مستشرقین یہ کہتے ہیں کہ وہ اجماع کے بارے میں کثرت کو کافی سمجھتے ہیں۔ کیا امام شافعی خود اپنی تکذیب کرنے کے خوگر تھے؟

اجتہاد کا تعلق اصول سے

جس دور میں امام شافعی نے اصولِ فقہ مرتب کیے تھے اس کی حالت یہ تھی کہ بعض مسائل فقہ

---

(۱) الرسالہ، ص ۵۳۴، طبع حلبی بہ تحقیق احمد محمد شاکر

ہیں تو اجتہاد کا دروازہ بے شک کھلا تھا لیکن بعض مسائل میں صرف خواص ہی باب اجتہاد کھولنے کے مجاز تھے۔ جملہ علمار مذاہب فقہیہ کے پرچم تلے مجتمع تھے۔ جمہور مسلمین انہی مذاہب میں سے کسی ایک کے پیرو تھے۔ یہی حال خواص کا تھا۔ چنانچہ شوافع سے امام الحرمین اور غزالی، حنفیہ میں کمال الدین ابن الہمام اور حنابلہ میں ابن تیمیہ اور ابن القیم یہ سب علمار ایک مذہب معین کے تابع تھے، اور صرف بعض مسائل میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے اجتہاد کردہ مذہب کے مسائل میں سب سے زیادہ جس چیز کو اہمیت دیتے تھے وہ دلیل تھی۔

بلاشبہ اصولِ فقہ کا پودا امام شافعی نے لگایا۔ وہ کسی زمانے میں بھی حتیٰ کہ عہد تقلید میں بھی خشک اور کمزور نہیں ہونے پایا بلکہ مرورِ ایام کے ساتھ اس کی جڑیں مضبوط ہوتی گئیں یہاں تک کہ بڑھ کر تناور درخت بن گیا۔ فقہ میں جدل و مناظرہ کو جسے مقلدین نے فروع میں مقید کردیا تھا اصول فقہ کی پناہ گاہ میں پہنچ اپنے نظریات کی تحقیق، تحریر، وضع قواعد اور تفریع مسائل کا موقع ملا۔ گویا ایک طرف فقہا نے اپنے آپ کو فروع میں مقید کیا تو دوسری طرف اصول میں پوری آزادی دیدی۔ حتیٰ کہ بعض علمائے شافعیہ جو فروعات میں امام شافعی کی آرار پر جمود اختیار کیے ہوئے تھے انھوں نے بھی بعض اصول میں اپنے امام کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا۔

تقلیدی دور میں گو اصولِ فقہ نے آراء فقہیہ کا دستور ہونے کی حیثیت سے اپنی قدر و قیمت کو قائم رکھا مگر استنباط صحیح کی اساس اور اجتہاد کی بنیاد ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار کھو دیا تھا کیونکہ اس دور میں اجتہاد ہی باقی نہیں رہا تھا کہ اس کے وسائل سے رہنمائی کی ضرورت پیش آتی۔

اصول کی نشو و نما

تقلید کے دور میں "اصول" بلاشبہ نشو و نما پاتے رہے مگر ان کے نمو کی رفتار فروعات میں تقلید سے یکسر متغائر نہ تھی۔ اس دور میں اس نے دو پہلو اختیار کیے۔ ایک پہلو خالص نظری قسم کا تھا جس میں نظری مباحث کو غلبہ حاصل رہا۔ دوسرا فروع سے متاثر تھا۔

پہلے رجحان کے لحاظ سے اس کا نام اصول متکلمین یا اصول شافعیہ رکھا گیا اور دوسرے

رجحان کے لحاظ سے اسے اصولِ حنفیہ کے نام سے پکارا گیا کیونکہ علمائے احناف ہی نے سب سے پہلے اپنے مذہب کے دفاع اور ضبط فروع کے لیے اسے اختیار کیا تھا۔ چنانچہ اس طریق سے انہوں نے اپنے مذہب کے لیے اصول جامعہ کا استنباط کیا۔

پہلا رجحان خالص طور پر نظری تھا جس میں کسی مذہبی اعتبار کے بغیر قواعد کی تحقیق و تنقیح پر زور دیا جاتا تھا بلکہ قواعد کی ادلہ سے توثیق کی جاتی تھی۔ جو قاعدہ بھی دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہوتا اسے اختیار کر لیا جاتا۔ چنانچہ بعض علماء نے امام شافعی سے اصول میں اختلاف کیا گو فروع میں ان کے متبع رہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ امام شافعی اجماع سکوتی کو حجت نہیں مانتے مگر علامہ آمدی اگرچہ مسلک کے اعتبار سے شافعی ہیں مگر اپنی کتاب احکام میں اس کی حجیت کو ترجیح دیتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"اجماع سکوتی "ظنی" ہے۔"(۱)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی حجیت کو مانتے ہیں گو غیر سکوتی سے اسے کم درجہ پر رکھتے ہیں اور اسے حدیث آحاد کی طرح ظنی خیال کرتے ہیں۔

معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ

چنانچہ مباحث کی اس رو میں متکلمین میں سے معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ بھی شامل ہو گئے(۲)

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۲، ص ۳۶۵ (۲) اشاعرہ اور ماتریدیہ یہ دونوں فرقے چوتھی صدی ہجری کی پیداوار ہیں جو معتزلہ کے ساتھ جدل و پیکار میں مشغول رہے۔ یہ لوگ معتزلہ کی طرح دلائل عقلیہ کے ساتھ فقہا اور محدثین کی طرف سے جواب دیتے تھے۔ ان میں سے پہلا گروہ ابو الحسن الاشعری کی طرف منسوب ہے جو ۳۲۱ھ کے بعد فوت ہوئے۔ اشعری پہلے معتزلی تھے اور ابو علی الجبائی معتزلی کے شاگرد تھے۔ فصاحت و طلاقت لسانی کی وجہ سے اپنے شیخ کی جانب سے مجادلہ کیا کرتے تھے مگر بعد میں فقہا و محدثین کا مسلک اختیار کر لیا۔ ایک مدت تک اپنے گھر میں معتکف رہے اور فریقین کے آراء کے مابین موازنہ کرتے رہے۔ موازنہ کے بعد باہر نکلے اور معتزلہ کے خلاف جہاد لسانی کا اعلان کر دیا۔ یہ شافعی المسلک تھے ان کی ساری علمی زندگی عراق میں گزری۔

ماتریدیہ: یہ ابو منصور الماتریدی کے اتباع میں سے ہیں۔ اور سمرقند کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور انہیں اپنے عقلی نزاعات کے مطابق مواد مل گیا تو ان کی نظر حقائق مجردہ پر تھی اور علم کلام کے رنگ میں کسی کی تقلید کے بغیر وہ بحث کرتے اور تحقیق سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ ان کے طریقہ کا نام "طریقۂ متکلمین" پڑ گیا۔

اس طریقۂ بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرضی نظریات کی طرح اصول میں اضافہ ہو گیا اور بہت سے فلسفی پہلو پیدا ہو گئے اور اس قسم کے مباحث پیدا کر دیے جن کا فقہی لحاظ سے عمل کے ساتھ کچھ تعلق نہ تھا۔ مثلاً اس پر تو متفق تھے کہ عبادات کے علاوہ تمام احکام معلل ہیں۔ مگر عقلی حسن و قبح میں اختلاف کرنے لگے حالانکہ فقہ اور طریق استنباط کا اس کے ساتھ ذرا تعلق نہ تھا اس طرح بہت سے مسائل نظریہ میں اختلافات پیدا ہو گئے جن کا عمل یا طریق استنباط سے ذرا تعلق نہ تھا مثلاً یہ کہ تکلیف معدوم جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ علامہ آمدی اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس مسئلہ سے پردہ اس طرح اٹھ سکتا ہے کہ ہم اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ کوئی شخص معدوم مکلف ہو سکتا ہے۔ حال عدم میں مکلف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ طلب ذات خداوندی کے ساتھ قائم ہے۔"[1]

ظاہر ہے کہ اس قسم کے مباحث خالص فلسفی مباحث ہیں جن پر کسی طریق استنباط کی بنیا نہیں ڈالی جا سکتی کیونکہ معدوم کی طرف خطاب ہی نہیں ہو سکتا اور یہ اتنی بدیہی چیز ہے کہ اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں۔ اب ہم علامہ آمدی کی کتاب "الاحکام" کا ایک اقتباس پیش کرتے

(گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) ایک شہر ماترید کی طرف منسوب ہیں۔ ابو منصور فقہ میں امام ابو حنیفہ کے شاگرد تھے انہوں نے اصول میں کتاب الجدل اور فقہ میں کتاب مآخذ الشرایع لکھی ہے۔ علم کلام میں بہت بڑی شہرت کے تھے۔ ان کے خیالات اشعری سے ملتے جلتے تھے۔ الاستاذ شیخ محمد عبدہٗ عقائد عضدیہ کے تعلیقات میں لکھتے ہیں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین تقریباً تیس مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے مگر وہ اختلاف اور لفظی قسم کا ابو منصور ۳۳۲ھ میں فوت ہوئے۔ کتاب الرد علی الکعبی المعتزلہ، کتاب اوہام المعتزلہ وغیرہ کے مصنف ہیں

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۲۱۹

ہیں جس سے معلوم ہو سکے گا کہ یہ لوگ کس طرح غور و خوض کیا کرتے تھے :

"قبل از نبوت انبیا کی عصمت کے متعلق قاضی ابوبکر اور ہمارے اکثر اصحاب اور بہت سے معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ ان سے کسی کبیرہ یا صغیرہ گناہ کا ارتکاب ممتنع نہیں ہے بلکہ عقلاً یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کے کفر سے توبہ کرنے اور مسلمان ہونے کے بعد اللہ تعالےٰ اسے نبی بنا کر مبعوث فرمائے۔ روافض معصیت کے ارتکاب کو قبل از نبوت ممتنع سمجھتے ہیں کیونکہ اگر انبیا قبل از نبوّت کسی گناہ کے مرتکب ہوں تو لوگ انہیں حقارت سے دیکھیں گے اور ان کی اتباع سے نفرت کریں گے اور یہ بات بعثت رسل کی حکمت کے خلاف ہے۔ اکثر معتزلہ بھی روافض کے ہم نوا ہیں مگر وہ صغائر کا ارتکاب جائز سمجھتے ہیں۔ لیکن قاضی کا مذہب برحق ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی سماعی دلیل نہیں ہے جس سے قبل از نبوّت عصمت کا ثبوت ملتا ہو۔"[1]

بلاشبہ اس طریقۂ بحث سے علم اصول کو فی الجملہ فائدہ ہی پہنچا کیونکہ اس میں مذہبی تعصب نہیں ہوتا تھا اس لیے قواعد اصولیہ، فروع مذہبیہ کے اثرات سے محفوظ رہے بلکہ ان قواعد کی اس حیثیت سے دراست کی جاتی تھی کہ یہ فروع پر حاکم فقہ کے ستون اور استنباط کا واضح راستہ ہیں۔ لہذا یہ قواعد منقح اور مہذب ہو گئے اور بلاشبہ یہ ایک بہت بڑا علمی فائدہ تھا جس کا علوم اسلامیہ کے متلاشیوں پر بہت دقیق اور محکم اثر ہے۔

مگر اکثر متقدمین نے اجتہاد کا دروازہ بند کر رکھا تھا۔ اس لیے عملی طور پر اس دور سے انہوں نے کچھ فائدہ حاصل نہ کیا۔

کتب اصول فقہ

علاوہ ازیں اس طریق پر اصول فقہ میں کچھ کتابیں بھی تصنیف کی گئیں جو اس علم کے لیے ستون کی حیثیت رکھتی ہیں۔ سب سے اہم تین کتابیں متقدمین کے مابین معروف ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) کتاب المعتمد لابی الحسین محمد بن البصری[2]۔

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱ ص ۲۴۲ (۲) یہ شافعی معتزلی تھے متوفی ۴۱۳ھ

(۲) کتاب البرہان للامام الحرمین[1]

(۳) کتاب المستصفی للغزالی جو اس سلسلہ کی بہت مشہور کتاب ہے۔

ان کے بعد بہت سے علماء نے ان کتابوں کی تلخیص بھی کی ہے پھر تلخیصات سے مختصرات اور مختصرات سے اور مختصرات کی شروح لکھی گئی ہیں۔ چنانچہ ان مذکورہ کتب ثلاثہ کو امام فخر الدین رازی نے ملخص کر کے "المحصول" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ اور ابو الحسین علی المعروف بالآمدی[2] نے ان تینوں کتابوں کو ایک کتاب کی صورت میں جمع کر کے کچھ زائد مباحث بھی درج کر دیے اور اس کا نام "الاحکام فی اصول الاحکام" رکھا۔ پھر ان دونوں سے بہت سے علماء نے مختصرات مرتب کیے جن میں بعض تو مبہم اور مرموز بن گئی ہیں۔ پھر ان رموز کو شروع سے حل کیا گیا۔ اس طرح تالیف، تلخیص اور اختصار و شروح کا سلسلہ بکثرت پھیل گیا۔

---

(۱) ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی شافعی مسلک رکھتے تھے اور غزالی کے بھتیجے تھے۔ ۴۷۸ھ میں وفات پائی (۲) متوفی ۶۳۱ھ

علمِ اصولِ فقہ کا دورِ ثانی

قواعد اصول کی وراثت

علم اصول کا دوسرا دور وہ ہے جس میں وہ فروع سے متاثر نظر آتا ہے۔ اس دور میں علماء نے قواعد اصول کی وراثت اس حیثیت سے شروع کی کہ ان سے فروعی مسائل کی تائید ان کے استنباط کی تصحیح اور ان سے مدافعت کا کام لیا جائے۔ یہ طریقۂ وراثت حنفی طریقہ کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ علمائے احناف ہی نے یہ راستہ اختراع کر کے اس پہ رہبری شروع کی۔ چنانچہ بعض اصحاب کا خیال ہے کہ طبقہ اولیٰ کے دور میں استنباط مذہب کے لیے علماء احناف کے پاس فقہی اصول نہ تھے۔ جن کتابوں کے علمائے احناف نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان کے ائمہ کی تالیف ہیں تاریخی لحاظ سے یہ دعوائے مستحکم نہیں ہے۔ اصل میں جب ائمہ احناف نے دیکھا کہ امام شافعی اصول استنباط کی تدوین میں مشغول ہیں تو انہوں نے چند اصول بنا لیے۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی اپنی کتاب "الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف" میں لکھتے ہیں کہ:

"میں نے اکثر علماء کو اس زعم میں مبتلا پایا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے مابین اختلاف کی بنیاد ان اصولوں پہ ہے جو کتاب البزدوی وغیرہ میں مذکور ہیں۔ مگر حق یہ ہے کہ ان میں سے اکثر اصول ایسے ہیں جن کی اقوال ائمہ پر تخریج کی گئی ہے۔ چنانچہ میرا خیال یہ ہے کہ:

۱۔ خاص بجائے خود اپنا بیان ہوتا ہے۔ محتاج بیان نہیں ہوتا۔

۲۔ کتاب اللہ پر زیادتی حکم نسخ میں ہے۔

۳۔ عام بھی خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔
۴۔ ترجیح کا مدار کثرۃ رواۃ پر نہیں ہے۔
۵۔ اگر غیر فقیہ کی حدیث سے باب الراے کا انسداد لازم آئے تو وہ واجب العمل نہیں ہے۔
۶۔ مفہوم شرط اور مفہوم وصف قطعاً معتبر نہیں ہے۔
۷۔ موجب امر وجوب ہی ہے۔ اور اس قسم کے دوسرے اصول ائمہ کے کلام ہی سے تخریج کیے گئے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے ان کی روایت صحیح نہیں ہے اور ان اصول کی محافظت اور ان پر اعتراضات کے جوابات دینا جیسا کہ بزدوی وغیرہ کی عادت ہے بے جا تکلف ہے جو متقدمین کے صنائع استنباط سے خارج ہے۔"

پھر شاہ ولی اللہ صاحب اسی معنی کو اپنی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں مقرر بیان کرتے ہیں:

"قاعدۂ مذکور کی تردید کے لیے محققین کا یہی قول کافی ہے کہ یہ مذہب عیسیٰ بن ابان کا ہے جسے اکثر متاخرین نے اختیار کر لیا ہے۔ علامہ کرخی اور ان کے بالتبع اکثر علمائے حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کے فقیہ ہونے کی قید نہیں لگاتے۔ ان کا قول ہے کہ یہ بات ہمارے علماء سے منقول نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس ان سے منقول یہ ہے کہ خبر واحد (حدیث) قیاس پر مقدم ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ کی حالت میں غلطی سے کھا پی لینے کی صورت میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل کرتے ہیں حالانکہ وہ قیاس کے خلاف ہے حتیٰ کہ خود امام صاحب سے یہ منقول ہے کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔"

اس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اصول مذہب حنفی کے نام سے بیان کیے

ہیں وہ ان کے ائمہ کے وضع کردہ نہیں ہیں۔

فروع کے لیے قواعد خادمہ

بہرحال علمائے احناف ان اصولوں کی طرف متوجہ ہوئے جو فروع کے لیے قواعد خادمہ بن سکیں یعنی انہوں نے ان قواعد اور اصول کا استنباط کر لیا جن سے ان کے مذہب کی تائید ہوتی تھی اور پھر ان قواعد کو اصول مان کر ان کی حمایت شروع کر دی۔ اور انہیں مدلل کرنا شروع کر دیا۔ یہ طریقہ گو بظاہر عقیم اور بے فائدہ نظر آتا ہے کیونکہ اس میں ایک معین مسلک سے دفاع کے سوا کچھ نہیں ہے مگر تفکیر فقہی پر عموماً اور مذہب حنفی پر خصوصاً اس کے واضح اثرات ظاہر ہوئے، اور بہت بڑے فوائد کا موجب ہوئے۔

طریقۂ حنفیہ

بہرحال یہ اصول فقہ کے دوسرے پہلو کی تفصیل ہے اور اسے طریق حنفیہ سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حنفی علماء نے اس طریق پر کتابیں لکھیں۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی کتاب دبوسی کی ہے[1] جو "تاسیس النظر" کے نام سے انہوں نے لکھی اور اس میں مذہب حنفی کے ائمہ اور دوسروں کے مابین جو متفقہ یا مختلفہ اصول تھے انہیں بیان کر دیا۔ دبوسی سے قبل ابوالحسن الکرخی[2] نے بھی ایک چھوٹا سا رسالہ اس سلسلہ میں مرتب کیا تھا۔ ان دونوں کتابوں کو بجائے کتب اصول کے فقہ کے نام سے یاد کرنا مناسب ہے کیونکہ ان میں صرف وہی قواعد و ضوابط مرتب کیے گئے ہیں جو فروع کا مرجع بنتے ہیں اور مسالک استنباط کا ذکر بہت کم ملتا ہے۔ ان کے بعد فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی آئے[3] اور انہوں نے اصول بزدوی کے نام سے ایک کتاب لکھی جو بلاشبہ اصول حنفی میں سب سے مفصل کتاب ہے اور ان کے بعد جن علماء نے مطول یا مختصر کتابیں لکھی ہیں سب انہی کے نقش قدم پر چلے ہیں۔

---

(۱) قاضی ابوزید عبداللہ بن عمر الدبوسی المتوفی ۴۳۰ھ (۲) ابوالحسین عبیداللہ بن حسین بن دلہم الکرخی، حنفی مذہب کی ریاست ان پر ختم ہو گئی۔ یہ بہت بڑے زاہد تھے۔ ان کو عہدۂ قضا کی پیش کش کی گئی مگر انکار کر دیا۔ ان کے اصحاب سے جو شخص عہدۂ قضا قبول کر لیتا تھا اس سے قطع تعلق کر لیتے تھے۔ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۴۰ھ میں وفات پائی۔

(۳) علامہ بزدوی نے ۴۸۲ھ میں وفات پائی۔

کتب جامع

غرض یہ دو مسلک تھے جن پر امام شافعی کے بعد علماء نے علم اصول کی دراست کی۔ یہ دونوں طریق ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ متکلمین بحث نظری کے طریق پر گامزن رہے جو کسی مذہب سے متقید نہیں تھا اور علمائے احناف اپنے مذہب کے مطابق اصول استنباط وضع کرتے اور ان سے موافقت میں مصروف رہے۔

ان ہر دو مسلک کی استقامت کے بعد حنفی اور شافعی مذہب میں بہت سے علماء اس قسم کے ہوئے ہیں جنہوں نے دونوں مسلکوں پر جامع کتابیں مرتب کیں اور طریقہ حنفیہ اور طریق متکلمین کو یکجا جمع کر دیا۔ ان میں سے مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی (المتوفی ۶۹۴ھ) ہیں جنہوں نے ایک کتاب لکھی اور اس کا نام "بدیع النظام الجامع بین کتاب البزدوی والاحکام" رکھا۔ اس کتاب میں انہوں نے اصول بزدوی اور احکام آمدی کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بعد صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود البخاری (متوفی ۷۴۷ھ) کا دور آیا اور انہوں نے تنقیح الاصول اور اس کی شرح و توضیح لکھی۔ اس میں انہوں نے اصول بزدوی، المحصول للرازی، اور مختصر ابن حاجب کو جمع کر دیا ہے۔

ان کے بعد دونوں طریقوں پر ممزوج کتابیں لکھی گئیں جو بلاشبہ قیمتی اور بلند پایہ تھیں۔ انہی میں سے کتاب التحریر ہے جو کمال الدین ابن الہمام فقیہ حنفی (متوفی ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے۔ اور ایک کتاب جمع الجوامع ہے جو تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی الشافعی (متوفی ۷۷۱ھ) کی تصنیف ہے اور محب اللہ بن عبدالشکور الہندی (متوفی ۱۱۱۹ھ) کی کتاب مسلم الثبوت بھی اسی سلسلہ کی کتاب ہے۔

مقاصد عامہ سے تغافل

اصول فقہ کے ادوار پر بحث ختم کرنے سے قبل ہم بتقاضائے مقام ایک امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی سے لے کر جتنے علمائے اصول گزرے ہیں وہ شریعت کے مقاصد عامہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے اور نہ ان کے اغراض و معانی پر اجمالی و تفصیلی بحث کرتے تھے اگرچہ قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے حِکَم اور اوصافِ مناسبہ بیان کیے ہیں۔ مگر وہ نہایت ناکافی ہیں کیونکہ وہ احکام کا مبنی علل کو قرار دیتے تھے۔ اوصافِ مناسبہ اور حِکَم سے کچھ سروکار نہیں رکھتے تھے اس وجہ سے شریعت کے مقاصدِ عامہ کا ذکر ان کے نزدیک ثانوی حیثیت رکھتا۔ چنانچہ

علم اصول میں ایک بہت بڑا نقص باقی رہ گیا کیونکہ یہی مقاصد دراصل فقہ کے اغراض لازمی تھے۔

پھر اسلام کے مختلف ادوار میں علماء نے اس نقص کو محسوس کیا اور تلافی کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ کتب اور رسالے تصنیف کیے۔ حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ارشد حافظ ابن القیم کی کتابیں اس سلسلہ میں مساعی صادقہ کی حیثیت رکھتی ہیں خصوصاً 'اعلام الموقعین' تو بہت اہم کتاب ہے۔ اسی طرح عز بن عبدالسلام نے بھی اپنے القواعد میں اس کا پورا حق ادا کیا ہے اور شارع علیہ السلام کے اغراض و مقاصد کو ایک ضخیم مجلد میں جمع کر دیا ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے وسیع خطوط پر کام کیا ہے۔

مگر جس شخص نے اس بوجھ کو پوری طرح اٹھایا اور اس کا حق پورے طور پر ادا کیا وہ ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی، المالکی (متوفی ۷۹۰ھ) ہیں جنہوں نے اپنی کتاب الموافقات میں اس موضوع کو خوب نبھایا ہے اور مقاصد شریعت کو کامل طور پر بیان کر کے انہیں قواعد اصول کے ساتھ مربوط کر دیا ہے۔ اور شریعت کے مصادر و مقاصد اور غایات پر مفصل بحث کی ہے۔ اس طرح انہوں نے علم اصول میں بحث و فکر کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے۔

"طبقاتِ شافعیہ اور حاملینِ مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد
میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا
مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس
نہج پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو
نمو اور فروغ بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔
اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال
کو جمع کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروغ اور نمو بخشا، پھر بعد میں حاملینِ مذہب نے
اجتہاد و تخریج کو چھوڑ کر صرف نقل پر اکتفا کی۔"

فروع سے متعلق فقہ شافعی کے مختلف ادوار

مجتہد منتسب

امام شافعی کے زمانہ سے لے کر تقریباً چوتھی صدی ہجری تک کا زمانہ بصحیح معنی میں عصر اجتہاد ہے۔ لیکن امام شافعی کے بعد علمار کا ایک گروہ ایسا بھی ملتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے جو انتساب رکھتا تھا۔ یہ لوگ فروع میں اجتہاد کے بارے میں وہ اپنے آپ کو کلی طور پر آزاد سمجھتے تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے۔ چنانچہ امام شافعی کے اصحاب اور ان اصحاب کے تلامذہ میں سے کچھ علمار جو مذہب شافعی کی طرف منتسب تھے اور ان کے رجال میں شمار ہوتے تھے مسائل میں اجتہاد مطلق کا درس دیتے تھے۔ اکثر مسائل میں امام شافعی سے موافقت کرتے تھے مگر بعض مسائل میں مخالفت بھی کرتے تھے اور اس قسم کے علمار احناف اور مالکیہ میں موجود تھے۔ چنانچہ یہ سب علمار اس معنی میں مقلد نہیں تھے جو آج کلمۂ تقلید سے سمجھا جاتا ہے۔ گو انہوں نے مذہب کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا اور ان میں سے ہر ایک اپنے امام کے ساتھ انتساب رکھتا تھا۔

اپنے امام کے ساتھ ان کی نسبت کا سبب یہ تھا کہ یہ لوگ باوجودیکہ مجتہد مطلق تھے اور تخریج مسائل میں اپنے مذہب پر اقتصار بھی نہیں کرتے تھے مگر اس مذہب کو دوسروں کے لیے نقل کرتے تھے۔ یہ عام طور پر اپنے اجتہاد میں مسلک کی ہم آہنگی کی وجہ سے اپنے امام کی مخالفت نہیں کرتے تھے اور فی الجملہ اس کے اصول کے پابند رہتے تھے۔ انہی اصولوں پر مسائل کی تخریج کرتے اور ان کو قواعد کے ساتھ ملحق کر دیتے تھے۔ اس طرح اس مذہب کی طرف منتسب رہتے تھے گو اجتہادِ مطلق کے مالک تھے اور فروع میں صاحب مذہب سے الگ بھی تھے۔

غالباً اس سلسلہ کی سب سے واضح مثال ان لوگوں کی ہے جو مذہب شافعی کے پابند تھے۔ چنانچہ

طبقہ اولیٰ میں ہم امام شافعی کے اصحاب اور بعد کے لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ مذہب کا درس دیتے ہیں۔ دوسروں کی طرف اس مذہب کو منتقل کرتے ہیں۔ اقوال کی تصحیح کرتے ہیں مگر اس کے باوجود اجتہاد سے بھی کام لیتے ہیں اور اپنے امام سے منفرد اور مستقل آراء رکھتے ہیں۔ المزنی کو لیجیے وہ نہایت دیانت داری کے ساتھ امام شافعی کے مذہب کو نقل کرتے ہیں۔ اس کی روایت پر حریص نظر آتے ہیں مگر اس کے ساتھ استنباط بھی نہایت آزادی سے کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی نے اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع فرمایا ہے چنانچہ اپنی مختصر کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"میں نے یہ کتاب محمد بن ادریس الشافعی کے علم اور ان کے اقوال کے معانی سے مختصر کی ہے مگر اس کے ساتھ اس بات پر متنبہ کر دیا ہے کہ امام شافعی اپنی اور دوسروں کی تقلید سے منع کیا کرتے تھے۔ وباللہ التوفیق۔"

چنانچہ طبقات شافعیہ اور حاملین مذہب میں ایسے لوگ بھی نظر آتے ہیں جو اجتہاد میں حریت سے کام لیتے تھے۔ حتیٰ کہ چوتھی صدی کے بعد گو تقلید کا دور دورہ ہو چکا تھا مگر ساتویں صدی تک مجتہدین کا وجود نظر آتا ہے۔ ممکن ہے اس کے بعد بھی کچھ علماء اس نہج پر چلے ہوں مگر ان کا تذکرہ نہیں ملتا۔ ان لوگوں نے اپنے کارناموں سے مذہب کو نمو اور فروغ بخشا۔ اصول سے مسائل کا استخراج اور فروع کو اصول کی طرف مائل کیا۔ اقوال کی تصحیح اور ان سے انتخاب کیا۔ قواعد کے مطابق مسائل کی تخریج کی اور مشہور اقوال کو جمع کیا۔ اس طرح انہوں نے مذہب کو فروغ اور نمو بخشا پھر بعد میں حاملین مذہب نے اجتہاد و تخریج کو چھوڑ کر صرف نقل پر اکتفا کی۔

مذہب شافعی کے عوامل

گو مذہب شافعی کے نمو کے عوامل اور اسباب بہت سے ہیں مگر ان کا مرجع تین عوامل ہیں:

۱۔ امام شافعی سے اقوال ماثورہ کی کثرت

۲۔ امام کے اصول اور ان پر تخریج۔

۳۔ علمائے مجتہدین کی کثرت اور ان کا سوسائٹی اور رجحان کے لحاظ سے اختلاف۔ یہ ایسی چیز تھی جس کی وجہ سے مختلف پہلوؤں پر تخریج آراء ہوتی اور ذوق و میلان کے اختلاف سے فروع کے احکام میں اختلاف پیدا ہوتا چلا گیا۔ اب ہم ان عوامل میں سے ہر ایک عامل پر قدرے بحث کرتے ہیں تاکہ مذہب کے نمو میں ان کی کارفرمائیاں واضح ہو سکیں۔

اقوالِ شافعی کی کثرت اور اس کا اثر مذہب شافعی پر

اقوالِ متعددہ مختلفہ

ہم فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں بتا چکے ہیں کہ کبھی کبھی ایک ہی مسئلہ میں امام شافعیؒ کے متعدد اقوال روایت ہو جاتے ہیں کیونکہ کبھی امام صاحب ایک ہی مسئلہ میں دو قول بیان کر دیتے تھے اور پھر انہیں کبھی بلا ترجیح چھوڑ دیتے تھے اور کبھی ایک کی ترجیح بیان کر دیتے تھے اور ان کے اصحاب اس کے ساتھ ایک تیسرا قول بھی نقل کر دیتے تھے پھر امام شافعی کی ترجیح میں اختلاف ہو جاتا تھا۔ کبھی ایسا ہوتا کہ بعض آراء کو ترجیح دیتے مگر بعد میں اس سے رجوع کر کے دوسری رائے کو ترجیح دینے لگتے۔ فقہ شافعی پر بحث کے شروع میں ہم اس قسم کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔

علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قدیم اور جدید دو مسلک مشہور ہیں۔ عراق میں جس مسلک کے پابند تھے وہ مسلک قدیم کہلاتا ہے اور مصر میں پہنچ کر جو مسلک اختیار کیا وہ مسلک جدید کے نام سے مشہور ہے اور ہم بتا چکے ہیں کہ ان کی مصری کتابوں نے کلیۃً قدیم مسلک کو منسوخ نہیں کیا بلکہ جو کتابیں اپنے تلامذہ کو بغداد میں پڑھا چکے تھے ان کو دوبارہ منقح کیا اور تنقیح کے بعد مصر میں اپنے تلامذہ کو ان کا درس دیا۔ چنانچہ بویطی روایت کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے :

"میں اپنی بغدادی تصنیفات کی روایت کی اجازت نہیں دیتا۔"

ان کی بغدادی کتابیں مسلک قدیم پر مشتمل ہیں مگر باوجود اس ممانعت کے ان کے اقوال قدیمہ کتب میں مندرج ہیں اور آراء جدیدہ کے ساتھ ساتھ بیان کئے جاتے ہیں اور کتب جن کی

روایت زعفرانی، کرابیسی وغیرہم انے بغداد میں کی تھی نشر ہو چکی ہیں لوگ ان سے پوری طرح سے باخبر ہیں۔ متعدد علماء اور فقہاء کو جو بغداد میں امام شافعیؒ کے شاگرد تھے یا ان کے عراقی تلامذہ سے انہیں تلمذ حاصل ہے۔ اس ممانعت کا علم نہ ہو سکا ہو اور انہوں نے وہ اقوال مدوّن کر دیئے اس بنا پر متقدمین اور متاخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہو گئے۔

بہرحال امام شافعیؒ کے اقوال کی کثرت نے ترجیح وتخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیئے۔ اور علماء ان کے مابین موازنہ کرنے میں مصروف ہو گئے۔ انہوں نے صرف ترجیحات اور تصحیحات میں اختلاف کیا بلکہ بعض آراء کو امام شافعیؒ دراست وتفحص کے بعد راجح قرار دے چکے تھے۔ ان کے خلاف حدیث صحیح ملنے کے بعد دوسرے قول کو ترجیح دے دی۔ کیونکہ امام شافعیؒ خود یہ قاعدہ بنا چکے تھے کہ حدیثِ صحیح ہی میرا مذہب ہے" ہم امام شافعیؒ کے اصول تخریج پر بحث کے وقت بتائیں گے کہ انہوں نے کسی حد تک اس قاعدہ پر عمل کیا۔

قدیم وجدید میں معارضہ

چنانچہ جو مسائل قدیم وجدید مسلک میں مختلف فیہ تھے ان کے مابین ترجیح پر دراست شروع ہوئی۔ بعض علماء نے قدیم کی تصحیح کی اور جدید کے مقابلہ میں اسے راجح قرار دیا۔

امام نووی کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر روایت حدیث کے ساتھ معارضت کی صورت میں قدیم قول کو ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ مذہب قدیم کے اختیار کرنے کے متعلق علماء کا اختلاف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

یہ سب کچھ اس قدیم کے متعلق ہے جس کی تائید حدیث صحیح سے نہ ہوتی ہو مگر جب اس کی تائید صحیح حدیث سے ملتی ہو تو اسے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا جائے گا۔ اور ان کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں۔

اذا صَحَّ الحدیث فھو مَذْھَبِی۔ کہ صحیح حدیث ہی میرا مذہب ہے"[1]

---

[1] مقدمہ شرح المجموع ص ۶۸

مگروہ قدیم جس کی تائید حدیث سے نہ ہوتی ہو اس کے اختیار کرنے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا ایک مجتہد فی المذہب اسے اختیار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس کے متعلق علماء کے دو قول ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اسے اس اساس پر اختیار کرنا جائز ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا غیر منسوخ قول ہے۔ کیونکہ جب کوئی مجتہد اپنے قول کے خلاف تنصیص کرتا ہے تو یہ پہلے قول سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس مسئلہ میں دو قول قرار پاتے ہیں۔

(۱)۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قدیم کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے یہ قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ قدیم اور جدید ان دو متعارض نصوص کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جن میں تطبیق متعذر ہوتی ہے۔ لہذا متاخر پر عمل کیا جائیگا۔

امام نووی اپنے اس نظریہ کی تائید میں علماء کے اقوال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" امام الحرمین باب الانیۃ کے آخر میں لکھتے ہیں :- میرا عقیدہ یہ ہے کہ اقوال قدیمہ جو بھی ہوں امام شافعیؒ کے اقوال نہیں کہلا سکتے۔ کیونکہ جدید میں انہوں نے جزم کے ساتھ ان کی مخالفت کی ہے لہذا جس مسلک سے کوئی رجوع کر چکا ہو وہ رجوع کرنے والے کا مسلک قرار نہیں پا سکتا۔ مگر قدیم اقوال کی اس حالت کے باوجود ہم اپنے اصحاب کو دیکھتے ہیں کہ وہ قدیم کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں تو اس سے امام شافعیؒ کی ان سے نسبت لازم نہیں آتی اور متقدمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے یا انہوں نے ان مسائل کو مستثنٰی قرار دیا ہے۔ ابو عمرو کہتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں مذہب قدیم کا اختیار کرنا ایسا ہے جیسے کسی دوسرے مذہب کو اختیار کر لیا۔ ایسے شخص کو چاہیئے کہ فتویٰ دیتے وقت اس کی تصریح کر دے[1]

فقہائے شافعیہ میں سے متقدمین نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔ جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے ہیں انہیں جدید پر ترجیح دی ہے۔ امام نووی نے بھی ان

---

[1] مقدمۃ المجموع ص۶۸

کی طرف اشارہ کیا ہے ان مسائل کی تعداد میں اختلاف ہے بعض نے ان کی تعداد چودہ بیان کی ہے مگر امام نووی کسی خاص تعداد میں حصر کو ممنوع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"جن قدیم مسائل کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے انہیں چودہ میں منحصر کرنا ضعیف ہے کیونکہ بہت سے اور بھی صحیح تر قدیم مسائل ایسے ملتے ہیں جن کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔"[1]

تنقیح کا وسیع باب

بلاشبہ امام شافعیؒ کے ان اقوال کی کثرت جو قدیم وجدید کے مابین ہیں اور پھر مسلک جدید میں اس قسم کے اقوال کی کثرت نے مذہب میں تازہ روح ڈال دی ہے۔ کیونکہ ان کے بعد مجتہدین نے ترجیح و اختیار اور تنقیح کا ایک وسیع باب کھول دیا ہے۔

اگر امام شافعیؒ سے ہر مسئلہ کے متعلق ایک ہی قول مروی ہوتا تو ترجیح و اختیار کا یہ دروازہ کبھی نہ کھلتا: اقوال کی کثرت اور پھر ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف انتقال اور بلا ترجیح دو آراء کا اظہار یہ سب چیزیں ایسی ہیں جنہوں نے مجتہدین کو اجتہاد پر جری کر دیا ہے۔

---

[1] مقدمۃ المجموع صفحہ مذکور۔

مذہبِ شافعی میں تخریج واختیار

عواملِ تخریج

اس میں شک نہیں کہ دوسرے مذاہب کی طرح شافعی مذہب بھی تمام پیش آنے والے حوادثات کے احکام بیان نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ ہر مجتہد صرف انہی حوادثات کا بیان کرتا ہے جن کے بارے اس سے سوال کیا جائے۔ اس بنا پر یہ ممکن نہ تھا کہ فقہ اسلامی کے آئمہ میں سے کسی امام کے مسلک کی آراء تمام حوادث کے احکام پر مشتمل ہوں پھر ہر مذاہب کے متبع علماء اپنے امام کے مسلک کے مطابق فتوی اور قضا کا کام سر انجام دیتے تھے لہذا ضروری تھا کہ ان حوادث کے متعلق وہ کوئی فتوی نہ دیتے جن کے بارے میں آئمہ سے کچھ منقول نہیں ہے۔ لہذا انہوں نے امام کے اصول وقواعد کے مطابق تخریج کا کام سر انجام دیا اور انہی واقعات کو مقیس علیہ قرار دیا۔ جن میں امام کا فتوی موجود تھا۔

ہر مجتہد کے مذہب پر تخریج کے دو عامل ہوتے ہیں :۔

(۱) امام کے اصول مقررہ ثابتہ یا فروع کے وہ احکام جن کے اسباب نقل سے معلوم ہوں یا استنباط سے ان کی معرفت ہو سکتی ہو۔

(۲) کسی مذہب میں مجتہد فی المذاہب علماء پیدا ہوں جو اپنے امام کے طریقہ پر چلیں اور انہیں استنباط و تخریج پر پوری قدرت حاصل ہو۔

امام شافعیؒ کے مذہب کو یہ دونوں چیزیں میسر تھیں بلکہ پہلا عامل تو وہ ہے جو اصحاب مذاہب میں سے کسی امام کو میسر نہیں ہے۔ کیونکہ امام شافعی اپنے اصول مدوّن کر چکے تھے اور انہوں نے ان قواعد کا بھی ذکر کیا تھا جن کی طرف سے استنباط مذہب کے سلسلہ میں رجوع ہو سکتا ہے

یہ چیز دوسرے آئمہ سے منقول نہیں ہے کہ انہوں نے امام شافعیؒ کی طرح قواعد بیان کئے ہیں نیز مذہب شافعی کو دوسرا عامل بھی میسر تھا۔ مختلف طبقات میں ایسے مجتہد علماء بکثرت پائے جاتے ہیں جو اپنے اکثر اجتہاد میں امام شافعیؒ کے اصول پابند تھے اور بہت کم ان سے اختلاف کرتے تھے۔ جن امور کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے منقول تھی ان میں اجتہاد کرتے تھے کبھی اختلاف بھی کرتے تھے اور جس رائے پر پہنچے۔ امام کا مذہب تسلیم کر لی جاتی۔ بشرطیکہ اصول کے مطابق ہو اور امام کی کسی رائے سے ٹکراتی نہ ہو۔

تخریجات کا انتساب

علماء نے مذہب شافعی کے فقہاء کی تخریجات کو مذہب کی طرف انتساب کی حیثیت سے دو قسموں پر تقسیم کر دیا ہے۔

(۱) وہ آراء جو مذہب سے خارج ہیں۔

(۲) وہ آراء جو مذہب میں شمار ہوتی ہیں گو امام شافعیؒ سے ان کے متعلق کوئی نص منقول نہیں ہے یعنی وہ آراء جن کی تخریج اصول شافعیؒ کے مطابق ہوئی ہے اور ان کی کسی رائے کیخلاف نہیں ہیں۔ بلاشبہ اس قسم کی آراء مذہب میں تو داخل ہیں مگر احتیاط کے پیش نظر علماء انہیں اقوال شافعیؒ سے تعبیر نہیں کرتے مگر ان کا شمار مذہب سے ہوگا۔ ان کے علاوہ تخریجات کے چند ابواب ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ قسم اول میں داخل ہیں یا قسم ثانی میں۔

(۱) ـــــ وہ مسائل جو مجتہد فی المذہب علماء کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں اور انہوں نے امام شافعی کے کسی قول کی مخالفت تو نہیں کی مگر کسی اصل کے ساتھ ملحق بھی نہیں کیا چنانچہ امام نووی انہیں "اوجہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں[۱]۔

بلاشبہ "وجہ" مذہب میں داخل ہیں جو امام شافعی کے کسی اصل کے مطابق اجتہاد پر مبنی نہیں ہیں بشرطیکہ اس میں انہوں نے امام شافعی کے قول یا کسی اصل کی مخالفت نہ کی ہو۔ علامہ ابن السبکی

---

[۱] مقدمۃ المجموع ص ۵۶

اس قسم کی تخریجات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ تخریجات :

" اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہونگی تو انہیں مذہب سے شمار کیا جائیگا اور اگر مناسب نہیں ہونگی تو مذہب سے شمار نہیں ہونگی [1]

(۲) کسی مجتہد فی المذہب کا کسی ایسے قول کو اختیار کرنا جس سے امام شافعی رجوع کر چکے ہوں اس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ مذہب میں شمار نہیں ہوگا۔

(۳) ـــــ اگر کوئی ایسی حدیث مل جائے جو امام شافعیؒ سے ماثور رائے کے خلاف ہو اور مجتہد فی المذہب اس مسئلہ میں امام شافعی کی رائے کو ترک کر کے اس حدیث کے مطابق مسلک اختیار کر لے تو اس رائے کے بارے میں جو حدیث کے مطابق اور امام شافعیؒ کے قول منقول کے خلاف ہے، علماء کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنیاد امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ کسی صحیح حدیث کے ملنے پر میرا قول ترک کر دو اور حدیث کے مطابق عمل کر لو کیونکہ حدیث ہی میرا مذہب ہے " علماء کا ایک گروہ تو اس قول کو معتبر سمجھتا ہے اور ہر وہ مسئلہ جس میں امام شافعی کی رائے کے خلاف حدیث صحیح مل جائے اس میں رائے کو ترک کر دیتا ہے اور حدیث کی موافقت کو امام شافعیؒ کا مذہب قرار دیتا ہے۔ متقدمین شافعیہ سے اکثر علماء کا یہی مسلک ہے۔

" مگر بعض شوافع نے اس صورت میں حدیث کے ساتھ استدلال کرنے میں تردد کیا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ امام شافعیؒ اس حدیث کو منسوخ یا موؤل سمجھتے ہیں یا کسی اقوی سند کے ساتھ اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث ان کی نظر میں ہو۔

اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ اس صورت حدیث پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے امام شافعیؒ کا مسلک قرار دیا جائیگا مگر اس کے چند شروط ہیں۔ جنہیں نووی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

امام نووی کا قول

جو مجتہد حدیث سے اخذ کرتا ہے اور امامؒ کے قول کو ترک کرتا ہے وہ اہل اجتہاد سے ہو اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ امام شافعی کو یہ حدیث معلوم نہ تھی چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں۔

---

[1] الطبقات ص ۲۲۴ ج ۱۔

امام شافعی کے اس قول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص بھی کسی حدیث کو صحیح سمجھے اسے امام شافعی کا مذہب قرار دے دے اور اس کے ظاہر پر عمل کرے کیونکہ یہ حق تو اس شخص کو ہے جو مذہب میں اجتہاد کے مرتبہ پر نافذ ہو چکا ہو۔ بشرطیکہ اس کا خیال یہ ہو کہ امام شافعیؒ اس حدیث سے واقف نہ تھے یا اس کی صحت کا انہیں علم نہ تھا۔ یہ بات در اصل امام شافعیؒ اور ان کے اصحاب کی کتب کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی کہی جا سکتی ہے ایسے شرط کا تحقق بہت مشکل ہے کیونکہ اس قسم کے لوگ بہت کم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ امام شافعیؒ نے بہت سی احادیث کے ظاہر پر عمل کرنا ترک کر دیا ہے جن کے متعلق انہیں معلوم ہو چکا تھا کہ یہ روایت مطعون یا منسوخ ہے[۱]

تخریج میں اختلاف

فقہائے شافعیہ نے تخریج کے سلسلہ میں بہت سرعت سے کام لیا ہے۔ اور ان کے افکار و خیالات اور گرد و پیش کے لحاظ سے ان کی تخریجات میں بھی اختلاف نظر آتا ہے۔ مگر اس کے باوجود ان سب کے اقوال مذہب میں شمار ہوتے ہیں۔ مگر امام شافعیؒ فقہاء کے ان اقوال کو "اقوال فی المذاہب" قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں "اوجہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ نووی اس بنیاد پر اختلافات فی المذہب کو تین حصوں پر تقسیم کرتے ہیں (۱) اقوال (۲) اوجہ (۳) طرق۔

اب ہم ان اقسام کے بارے میں کچھ وضاحت کرتے ہیں کہ امام نووی کی ان سے کیا مراد ہے۔

"اقوال" سے مراد وہ اقوال ہیں جو امام شافعی کی طرف منسوب ہیں۔

"الاوجہ" :۔ ان آراء کو کہا جاتا ہے جو فقہاء شافعیہ کے مستنبط کردہ ہیں۔

"طرق" :۔ ان اختلافات کو کہا ہے جو مذہب شافعی کے رواۃ نے حکایت مذہب میں اختیار کئے ہیں[۲]

---

[۱] حاشیۃ البجیری ج ۱ ص ۵۳ [۲] مقدمۃ المجموع ص ۶۵۔

شافعی مذہب کے ائمہ مجتہدین

مشرق و مغرب کا مقام اتصال

امام شافعی کے اصحاب عراق، مکہ اور مصر میں پائے جاتے تھے۔ مصر عالم اسلامی کا وسط تھا جہاں مشرق و مغرب باہم متصل ہوتے تھے اور وہاں کے عالم الربیع کے پاس دور دراز سے طالبان علم آکر اپنی تشنگی دور کرتے تھے اس وجہ سے مذہب شافعی حاصل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی اور مختلف اقالیم میں پھیل گئے۔ عراق۔ نیشاپور اور خراسانی الغرض ہر اقلیم میں ان کے اصحاب بکثرت پائے جاتے ہیں ان بلاد و احصار میں متوافع کو مختلف حضارتوں اور حکومتوں کے قیام سے واسطہ پڑا جو اپنے دور کی مضبوط ترین سلطنتیں تھیں جیسے آل بویہ اور سلاجقہ کی حکومتیں۔

بعض شوافع شام اور یمن میں بھی تھے جہاں انہوں نے زیدی مذہب سے رشتہ قائم کر لیا۔ اور زیدیوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے اسی صورت میں بغیر کسی مانع کے علم خود بخود منتقل ہو جاتا ہے کچھ لوگ۔ فارس میں بھی تھے۔ اس طرح شافعی مذہب کے حاملین دور دور پھیلے ہوئے تھے۔ بعض مجتہد فی المذاہب بھی تھے جو امام کے اصول اور اقوال ماثورہ کے مطابق فروع کی تخریج کرتے تھے اور اپنی تخریجات میں ماحول اور مشرب سے متاثر ہوتے تھے اور حوادث نازلہ کے لئے مختلف طرق علاج تجویز کرتے تھے اس وجہ سے ان کی آراء میں اختلاف کا پیدا ہونا لازمی امر تھا گو یہ سب کے سب ایک ہی چشمہ سے سیراب ہوتے تھے اور ایک ہی اصل کے پابند تھے۔ مگر فکری رجحان اور سماج نیز حوادث نازلہ کے اختلاف کا کی توجیہ اور مذہب کی تخریج پر ظاہر ہو کر رہنا تھا۔

اگر ہم یہاں خراسان، نیشاپور اور عراق کے فقہاء کا درس دیں اور مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں ان کی تحلیل کریں تو سوسائٹی اور رجحان کے اختلاف کے اثرات ہمارے سامنے نمایاں طور پر ظاہر ہوں گے۔

خراسان، نیشاپور اور فارس کے شوافع کو شیعہ امامیہ سے اتصال پیدا کرنا پڑا۔ جیسا کہ یمن میں شیعہ زیدیہ سے روابط قائم تھے، اور مختلف مذاہب کے اتصال سے اگرچہ بعض مسائل کی قربانی دینی پڑتی ہے۔ مگر فریقین کو ایک دوسرے کے خیالات سمجھنے کا موقع مل جاتا ہے اور مادی اور فکری میل ملاپ سے فکری تبادلہ بہرحال ہوتا رہتا ہے۔

چار طبقات

اس مذہب کے فقہاء میں سے بعض تو آزادی سے اجتہاد کرتے تھے گو ان پر شافعی کا طریقہ غالب تھا اور بعض صرف تخریج پر اکتفا کرتے تھے چنانچہ امام نووی نے علماء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔

پہلا طبقہ

مجتہد منتسب جو امام کو مقلد نہیں ہے بلکہ اصل اور دلیل میں امام شافعی کی بھی تقلید نہیں کرتا۔ اور اجتہاد مطلق سے کام لیتا ہے اس کی نسبت صرف امام شافعی کی طرف اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اجتہاد میں ان کے طریق پر چلتا ہے۔"

نووی لکھتے ہیں :۔

استاذ ابو اسحاق نے اس صفت کا ادعا ہمارے اصحاب کے لئے کیا ہے۔ اور امام مالک، امام احمد بن حنبل، داؤد ظاہری کے اصحاب اور اکثر احناف کے متعلق یہ حکایت کی ہے کہ وہ اپنے آئمہ کے مذاہب کے مقلدین کر رہ گئے مگر صحیح یہ ہے جیسا کہ محققین کا خیال ہے کہ انہوں نے امام شافعی کا طریقہ اختیار کر لیا۔ تقلید کے لئے نہیں بلکہ انہوں نے اجتہاد و قیاس میں ان کے طرق کو زیادہ درست پایا۔

ابو علی السنجیؒ[1] نے بھی تقریباً یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے دوسرے آئمہ کو چھوڑ کر امام شافعیؒ کی اتباع اس لئے اختیار کی ہے کہ ان کا طریق تمام اقوال سے زیادہ راجح اور صحیح ہے ورنہ یہ بات نہیں ہے کہ ہم نے ان کی تقلید کی ہے ان کا یہ بیان امام شافعیؒ کے قول اور پھر مزنی کے بیان کے مطابق ہے جو انہوں نے مختصر کے شروع میں لکھا ہے"

امام نووی نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات محل اجماع نہیں ہے۔ بلکہ بعض علما نفی تقلید کے دعویٰ کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ غلط ہے پھر اس کے بعد امام نووی لکھتے ہیں۔

"ہمارے بعض اصحاب اصول نے حکایت کی ہے کہ عصر شافعیؒ کے بعد کوئی مجتہد مستقل نہیں پیدا ہوا مگر یہ زیادتی ہے!"

جہاں تک ہماری معلومات کا تعلّق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے طبقہ اولیٰ اور ثانیہ کے اصحاب کے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ سب سب مجتہد مطلق تھے واقعی مبالغہ آمیزی ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے جو طبقہ اولیٰ میں تو بکثرت تھے مگر بعد کے طبقات میں ان کی تعداد بہت کم ہے اور آخری ادوار میں تو کوئی بھی مجتہد منتسب نہیں اور مجتہد مطلق میں سے بعض لوگ تو وہ تھے جن کے مسائل منفردہ مذہب میں شمار نہیں ہوتے جیسے محمدون الاربعہ نہیں، محمد بن جریر، ابن نصر، اور ابن خزیمہ اور بعض امام شافعی سے بہت کم اختلاف کرتے ہیں اور بعض بین بین ہیں جیسے مزنی وغیرہ۔ ان کے تفردات مذہب میں شمار نہیں ہونگے جیسا کہ شرح الوجیز للرافعی میں ہے کہ:

---

[1] ابو علی حسین بن شعیب بن محمد السنجی۔ یہ قریہ سنج کے رہنے والے تھے جو مرو کا بڑا قصبہ ہے۔ ۴۰۳ھ میں فوت ہوئے۔ یہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے فقیہ تھے انہیں فقہ شافعی پر عبور حاصل تھا انہوں نے فقہ شافعی میں اہل عراق کے طریقہ کو جو متقدمین کے اقوال کی نقل وحکایت میں ممتاز ہے اور علمائے خراسان کے طریقہ کو جمع کیا جو بحث وتفریع اور تصرّف وترتیب میں ممتاز تھے۔ ابو حامد الفرائینی سے فقہ حاصل کی۔ اور خراسان میں ابو بکر القفال سے کسب فیض کیا جو مرو کے شیخ تھے طبقات ابن الاسبکی معیّن ہے۔

مزنی جب امام شافعیؒ کے اصل کے مطابق تخریج نہ کریں تو وہ تخریج مذہب میں شمار نہیں ہو گی۔[1]

ابن السبکی نے طبقات میں مزنی کی بجائے امام الحرمین کے متعلق یہ بات نقل کی ہے۔ میرے خیال میں صحیح یہ ہے کہ ان کے تمام مسائل مذہب کے ساتھ ملحق ہونے چاہئیے کیونکہ انہوں نے امام شافعی سے کسی اصل میں اختلاف نہیں کیا ہے۔ تو جب وہ امام صاحب سے اصول میں متفق ہیں تو ان کی تخریجات بھی مذہب سے خارج نہیں ہونی چاہئیں۔ اور اگر کوئی تخریج مذہب کے ساتھ ملحق ہو سکتی ہے تو وہ مزنی کی تشریح ہے۔ کیونکہ یہ بلند مرتبہ عالم تھے اور امام شافعی کے اصول کے ماہر تھے اور جب امام شافعی سے اختلافات کرتے ہیں تو "تفتغر" کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

قسم دوم

وہ مجتہدین جو مذہب شافعی کی پابندی کرتے تھے ان کے متعلق امام نووی لکھتے ہیں۔

اس صفت کے فقہاء کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے، ہمارے اصحاب آئمہ سارے یا اکثر اس صفت کے ساتھ متصف تھے اور اکثر مجتہد فی المذہب علماء نے اپنے آپ کو تخریج کا پابند بنا لیا تھا اور یہ امام شافعی کے اصول اور طریقہ کی مخالفت نہیں کرتے تھے ان اصحاب کے بیان کردہ احکام کی جو شخص تقلید کریگا اسے امام شافعیؒ کا مقلد تصوّر کیا جائیگا۔

ان دونوں قسم کے مجتہد علماء سے تخریج وبحث میں مذہب کو فروغ حاصل ہوا اور یہی لوگ مذہب کی تعریف وتوجیہہ کے متولی رہے اور سوسائٹی اور زمانہ کے تصرفات کے مطابق اسے چلاتے رہے۔

تیسری قسم

قسم ثالث کے علماء وہ ہیں جو اصحاب اجتہاد کے درجہ پہ تو فائز نہیں ہیں مگر امام نووی نے کہا ہے وہ لوگ فقیہۃ النفس اور مذہب امام کے حافظ ہیں۔ اس کے دلائل کو خوب جانتے

---

[1] فتح العزیز ص۱۴۲ ج ۱۔

ہیں اور اُن کی تقریر و ترجیح اور تصویر و تحریر اور تمہید و ترتیب میں مشغول رہتے ہیں مگر ان مجتہدین سے ان کا مرتبہ کم ہے کیونکہ یہ لوگ استنباط میں مہارت، یا معرفت اصول میں مجتہدین کے برابر نہیں ہو سکتے۔"

چوتھی قسم

چوتھی قسم کے فقہاء مذہب کی حفظ و نقل کرتے ہیں اور اس کے واضح اور مشکل مسائل کو خوب سمجھتے ہیں مگر تقریر ادلہ اور تحریر اقیسہ کا کام نہیں کر سکتے۔ امام نوویؒ ان کے متعلق لکھتے ہیں:

ان لوگوں کے نقل و فتویٰ پر اعتماد کیا جائے گا، نصوص امام اور مجتہدین فی المذہب کی تخریجات اور تحریفات کے بیان کرنے میں معتمد سمجھے جائیں گے۔ یہ ہیں فقہاء کے چار مراتب ہیں جو نقل مذہب کے متولی ہے اور انہوں نے اقوال شافعی کی نقل و حکایت کی۔ اپنے امام کے اصول و اقوال پر تخریج کی۔ مذہب کو جمع اور مرتب کیا اور اسی طرح نقل ہوتا ہوا ہم تک پہنچا۔

امام نووی لکھتے ہیں کہ مجتہد منتسب اور مخرج کا زمانہ چوتھی صدی ہجری تک کا ہے کیونکہ اس کے بعد مجتہد اور مخرج بہت کم نظر آتے ہیں اور متاخرین صرف ادلہ کی ترتیب، تقریر، حکایت اقوال، اوجہ فی المذہب ہی میں مشغول رہتے تھے۔ چنانچہ نووی قسم ثالث کے متعلق لکھتے ہیں:-

"یہ صفت بہت سے متاخرین میں چوتھی صدی ہجری تک پائی جاتی تھی۔ جنہوں نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی اور اس سلسلہ میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جو کہ آج کل لوگوں کا مشغلہ بنی ہوئی ہیں۔"

نووی کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چوتھی صدی کے بعد مخرجین کا وجود ختم ہو گیا تھا۔ بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اس صفت کے لوگ بہت کم نظر آتے ہیں۔ ورنہ پانچویں صدی اور بعد کے زمانہ میں بھی ایسے لوگ ملتے ہیں جو تخریج مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ بلکہ خود امام شافعی کی مخالفت کرتے تھے۔ اور تخریج مسائل سے تو متاخرین کا دور بھی خالی نظر نہیں آتا، جن میں علماء نے متقدمین کی کتابوں کی دراست، تلخیص و شرح، تبویب اور ان سے استخراج احکام پر اقتصار کر لیا تھا اور آزاد دراست سے کنارہ کشی اختیار کر

لی تھی۔ اور کوتاہی کی اس عالم بحران کا اثر صرف علمائے شافعیہ ہی پر نہیں پڑا بلکہ اس نے تمام مذاہب کی فقہ کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔

جب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا اور باب تخریج بھی تنگ ہو گیا تو مذہب میں تنگی پیدا ہو گئی اور اس کا مدار متقدمین کے اقوال کی دراست، ان کی ترتیب، استدلال اور کتب سے استخراج احکام پر رہ گیا اور دوسرے کسی پہلو کی طرف متوجہ نہ ہوا۔

باب تخریج کب بند ہوا؟

حقیقت یہ ہے کہ مذہب شافعی میں تخریج کا باب اس وقت تک بند نہیں ہوا جب تک کہ اس نے مشرق و مغرب میں اپنے بازو نہیں پھیلا لئے اور مختلف سوسائیٹیوں، احوال اجتماعی اور شئون مختلفہ اقتصادیہ سے بہت کچھ حاصل نہیں کر لیا۔ جس سے کہ مجتہد علماء تخریج مسائل کے وقت متاثر ہوتے تھے کیونکہ وہ لوگ ملک کے جغرافیائی، اجتماعی اور اقتصادی حالات سے متاثر ہوتے ہوتے تھے اور اگر اس نظر سے مذہب کی دراست کی جائے اور اس کی روشنی میں مختلف حالات کو پہچاننے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہو گا کہ اقوال و آراء مختلفہ پر سوسائیٹیوں کا اثر پڑنا لازمی تھا۔ جو لوگ فروع کا درس دیتے ہیں بلکہ فروع مختلف کی دراست کرتے ہیں۔ وہ اگر مختلف سوسائیٹیوں کے حالات پر نظر ڈالیں تو ان آراء میں ان ادوار کی سچی تصویر دیکھ سکتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ جب شافعی مذہب میں تخریج کا دروازہ اس وقت تنگ ہوا جب اس نے مختلف سوسائیٹیوں سے سیری حاصل کر لی لہذا جو ذخیرہ اس نے جمع کیا وہ ایسا فقہی سرمایہ ہے جو گراں بہا اور حد درجہ نفع بخش ہے۔

فقہی سرمایہ کی حفاظت

جب تخریج کا دروازہ بند ہو گیا تو علماء نے اس فقہی سرمایہ کی حفاظت کی طرف توجہ دی جو کہ مجتہدین اور تخریجین سے انہیں ورثہ میں ملا تھا اور اقوال مختلف اور آراء متنازعہ سے فتادی و احکام کا استخراج کرنے لگے مفتی کے لیے یہ آزادی نہ تھی کہ جس رائے کو پسند کرے اختیار کر لے بلکہ اس کے اختیارات

لہ۔ ابن سبکی نے بیان کیا، کہ ان کے والد سبکی (متوفی ۷۵۶ھ) صاحب اجتہاد تھے اور انہوں نے بعض مسائل میں امام شافعی کی مخالفت کی ہے۔

محدود تھے۔

جب مفتی کے سامنے امام شافعی کے دو قول ہوں تو اپنی مرضی سے ایک کو اختیار کر لینے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اسے ان آراء کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جسے سابقہ تخریج کرنے والے علماء نے ترجیح دیا ہے نو دوی کہتے ہیں۔

"اگر کسی طریق سے بھی ترجیح کا علم حاصل نہ ہو تو توقف اختیار کرے" یعنی جب تک سابقہ علماء کی ترجیح پر اطلاع نہ ہو توقف اختیار کرے اور فتویٰ دینے سے رکا رہے، جب تک ترجیحی پہلو معلوم نہ ہو جائے۔"

جب مفتی کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ آجائے جس میں مجتہدین نے بہت سی "اوجہ" بیان کی ہیں یا نقل کے طرف مختلف ہوں تو اسے چاہیئے کہ سابقہ مجتہدین کی طرف رجوع کرے یعنی جس کی اکثر علماء نے تصحیح کی ہو اس کے بعد زیادہ عالم اور زیادہ پرہیزگار کے قول اختیار کرے اگر "اعلم" اور "ع" کے اقوال میں تعارض پیدا ہو جائے تو اعلم کے قول کو مقدم رکھے اگر کسی سے بھی ترجیح نہ ملے تو دو اقوال یا دو وجوہ نقل کرنے والوں کی صفات پر غور کرے جو روایت بویطی، ربیع المرادی اور مزنی کے واسطہ سے امام شافعی سے منقول ہوگی اسے دوسروں کی روایت پر مقدم رکھا جائے گا۔

علماء پر جمود

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دور ترجیح گذرنے کے بعد علماء نے جمود اختیار کر لیا۔ ان سے مرتوںجاوز نہ کرتے اور تصرف کو چھوڑ کر کتابوں کے غلام بن گئے جو بات کتابوں میں مرجح نظر آتی اسے ترجیح دے دیتے اور جس میں نقص نظر آتا اسے ضعیف قرار دے دیتے کتب کے اندر کسی رائے کے استخراج کی ان صلاحیت نہ تھی۔ اس لیے فقہ شافعی اور اس کے وضع کردہ اصول کے درمیان موانع پیدا ہو گئے معاشرہ کے ساتھ اسے کوئی لگاؤ باقی نہ رہا۔ فقیہ وہ کہلایا جو فروع مدونہ کا عالم ہو نہ کہ وہ جو اصول پر ان کی توجیہ کر سکتا ہو اور آزادانہ تخریج کا خوگر ہو

خلاصہ بحث یہ کہ فقہ شافعی پر تین مختلف دور آئے۔

۱۔ دورنمو۔ جب تک کہ وہ تنقید کے ساتھ ساتھ اجتہاد مطلق کے زیر اثر رہی۔

۲۔ دورنمو۔ جو تخریج کے زیر سایہ حاصل ہوا۔ ۳۔ دور وقوف۔ جو آخری دور ہے۔

"مصر اور شام شافعی مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا، برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی کے سپرد نہ کیا جاتا تھا۔

پھر مذہب شافعی نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی اکثریت ہوگئی۔ اور بہت سے بلادِ خراسان، توران، شام، یمن پر انہوں نے غلبہ حاصل کر لیا۔ ماوراء النہر، فارس، حجاز، اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا۔ اور سنہ ۳۰۰ھ میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا۔"

مذہب شافعی کا انتشار و شیوع

ابن خلدون کے تاثرات

مؤرخ ابن خلدون اپنے مقدمۂ تاریخ میں لکھتے ہیں:

امام شافعی کے مقلدین کی تعداد دوسرے علاقوں کی نسبت مصر میں زیادہ ہے۔ ان کا مذہب عراق و خراساں اور ماوراء النہر کے علاقوں میں بھی پھیل چکا ہے اور تمام شہروں میں فتویٰ و تدریس میں احناف کے حریف بنے ہوئے ہیں۔ ان کے مابین مناظروں کی محفلیں گرم رہتی ہیں اور کتب خلافیات انواع و اقسام کے استدلالات سے بھری پڑی ہیں اور مشرق کے تمام مدارس میں ان کا درس دیا جاتا ہے۔ امام شافعی جب مصر میں بنی الحکم کے پاس وارد ہوتے تو بنی الحکم کے خاندان کی ایک جماعت اور اشہب، ابن القاسم اور ابن المواز وغیرہ نے ان کا مذہب اخذ کیا۔ پھر حارث بن اسکین اور ان کی اولاد نے ان سے استفادہ کیا۔ پھر شیعہ سلطنت کے ظہور سے اہل سنت کی فقہ ختم ہوگئی اور وہاں اہل بیت کی فقہ نے رواج حاصل کرلیا اور دوسرے مذاہب کی فقہ معدوم ہوگئی۔ یہ صورت سلطان صلاح الدین ایوبی کے مصر پر قبضہ تک باقی رہی۔ چنانچہ سلطان صلاح الدین کے تسلط حاصل کرلینے کے بعد فقہ شافعی اور ان کے اصحاب عراق و شام سے دوبارہ مصر چلے آئے اور وہی بازار دوبارہ گرم ہوگیا اور ان میں محی الدین النسودی نے شہرت حاصل کی جو کہ شام میں دولت ربوبیہ کے زیر سایہ تربیت حاصل کرچکے تھے۔ نیز عزیز الدین عبدالسلام، ابن الرافعہ، تقی الدین۔ بنی دقیق الصید بحران کے بعد تقی الدین سبکی نے شہرت حاصل کی یہاں تک کہ مصر کے شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی نے فقہ شافعی کا علم اپنے

اپنے ہاتھوں سے لیا جو کہ آج کل شافعیہ کے بہت بڑے فقیہ بلکہ اس دور کے سب سے بڑے عالم ہیں"۔

یہ ہے ابن خلدون کی رائے، جو انہوں نے مذہب شافعی اور اس کے انتشار کے متعلق بیان کی۔ چنانچہ وہ بیان کرتے ہیں کہ اس مذہب کی ابتداء مصر سے ہوئی مشرق میں دوسرے مذاہب کے ساتھ اس نے مقابلہ کیا۔ اور پھر اپنے اصلی وطن مصر کی طرف لوٹ آیا۔

یہ اجمالی تبصرہ ہے۔ جو قدرے تفصیل چاہتا ہے۔

آزادانہ اجتہاد کا دور

امام شافعی نے مکہ مکرمہ میں اجتہاد شروع کیا اور اہل عراق کو اپنے مذہب سے روشناس کرایا، مگر اس وقت تک علماء نے اپنی دراسات میں مذہبی رنگ اختیار نہیں کیا تھا بلکہ ہر عالم پیش آمدہ مسائل میں آزادانہ اجتہاد کرتا تھا۔ اور دوسروں کی تحقیق سے بھی استفادہ حاصل کرتا تھا تاکہ اپنے لیے ایک راستہ متعین کر سکے اور جو رائے قائم کرے اس میں وہ دوسرے کے طریق اجتہاد اور رائے کا پابند نہ ہو، اس وقت تک صرف عامی لوگ ان علماء کی تقلید کرتے تھے جن سے وہ فتویٰ دریافت کرتے تھے۔ مذہبی اور شخصی تقلید کا رواج نہ تھا۔ اس لیے امام شافعی کے اجتہاد اور دراست کے باوجود ان بلاد نے شافعی مسلک اختیار نہ کیا۔

پھر بعض مجتہدین نے اجتہاد میں خاص خاص ائمہ کا طریق اختیار کیا تو تقلید کی ہوا چلنے لگی اور ہر اقلیم کے لوگ ایک امام کے مقلد ہو گئے۔ اور اس کا مذہب اختیار کر لیا۔ مذہب شافعی کو مصر میں قرار حاصل ہو گیا اور لوگ ان کے طریق پر چلنے لگے اور اس نے وہاں کے لوگوں کو مذہب مالکی اور مذہب حنفی کی دراست سے روک دیا جو کہ پہلے معروف ہو چکے تھے اس لیے مصر ہی کو شافعی مذہب کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے۔ جہاں سے نکل کر یہ دوسرے ممالک میں پہنچا۔

ابن السبکی الطبقات میں مصر و شام کی حالت مذہبی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

یہ دونوں علاقے شافعی مذہب کا مرکز تھے۔ ان علاقوں میں جب سے شافعی مذہب کا ظہور ہوا برابر غلبہ حاصل رہا۔ ان شہروں میں ان کے علاوہ قضا اور خطابت کا عہدہ کسی کے سپرد نہ کیا جاتا تھا پھر مذہب شافعی نے مصر سے نکل کر عراق میں عروج حاصل کیا اور بغداد میں ان کے متبعین کی

اکثریت ہوگئی۔ اور بہت سے بلاد خراسان، توران، شام یمن پر انہوں نے غلبہ حاصل کر لیا، ماوراء النہر فارس حجاز اور ہندوستان کے بعض علاقوں میں جا پہنچا۔ اور سنہ ۳۰۰ ہجری میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس نے رسوخ حاصل کر لیا جیسا "فوائد البھیہ" میں مذکور ہے۔

مصر کا تعلق شافعیت سے

اب ہم ہر شہر کے متعلق اس کی حالت پر مختصر سا تبصرہ کرتے ہیں، مصر تو اس کا پہلا وطن سمجھا جاتا ہے۔ وہاں حنفی اور مالکی مذہب پر غلبہ حاصل کرنے کے بعد اسی کی سیادت رہی اور دولت فاطمی کے آنے تک اسے غلبہ حاصل رہا۔ اس کے بعد مصر میں شیعہ امامیہ کی فقہ پنپنے لگی اور اس کے مطابق فیصلے ہونے لگے حتیٰ کہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر پر قبضہ کیا اور اس نے مذہب معروف کو دوبارہ بحال کیا۔ مذہب شافعی پر عمل درآمد ختم ہو گیا۔ ایوبی خاندان نے ہمیشہ مذہب کو عزت کی نظر سے دیکھا۔ چنانچہ یہ سب شافعی المسلک تھے بجز عیسیٰ بن العادل ابوبکر کے جو شام کا حاکم تھا اس نے حنفی مذہب اختیار کر لیا تھا ورنہ عیسیٰ کے سوا اس خاندان کا کوئی فرد حنفی نہ تھا پھر ان کی اولاد بھی حنفی مذہب کی پابند رہی چنانچہ حنفیہ اسے اپنے فقہاء میں شمار کرتے ہیں۔ پھر جب سلطنت ایوبی کے بعد دولت ممالیک کا دور آیا تو شافعی مذہب کی وقعت اور عزت میں کمی نہیں آئی کیونکہ ان کے سلاطین بجز سیف الدین بیبرس کے سب شافعی المسلک تھے صرف سیف الدین حنفی مذہب کا پابند تھا بلکہ سیوطی نے تو حسن المحاضرہ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس خاندان کے تمام افراد شافعی تھے۔

چنانچہ اس سلطنت میں بھی شافعی مذہب کے مطابق فیصلے ہوتے رہے اور عہدۂ قضا شافعی علماء کے ہاتھ میں رہا۔ جہاں تک بیبرس نے یہ تجویز کی ہر مذہب کا الگ قاضی ہونا چاہیئے جو اس مذہب کے مطابق فیصلہ کرے۔ لہٰذا اس وقت سے لے کر قاہرہ اور فسطاط میں ہر مذہب کا الگ قاضی ہوا کیا۔ اور اس نے نواب مقرر کیے۔ اور شہود کا اجلاس بٹھایا۔ مگر شافعی کا مرتبہ دوسرے مذاہب اربعہ کا بلند رکھا کیونکہ بلاد میں اسی اکیلے کو تولیۂ نواب کے اختیارات حاصل تھے۔ اموال یتامیٰ اور اوقاف کے محکمے بھی اس کے سپرد تھے۔ اس لیے اس مذہب کو سلطنت میں اونچا مقام حاصل تھا۔ پھر اس کے بعد مالکی اور پھر حنبلی کا درجہ تھا۔ مگر صبح الاعشیٰ میں مذکور ہے کہ ابن بطوطہ الملک الناصر کے دور میں ترتیب بیان کرتے ہوئے حنفی کو مالکی پر مقدم رکھتے ہیں پھر جب عہدہ قضا تاج الدین بن عبد الغنی

الحنفی کے ہاتھ آیا تو وزراء نے ملک الناصر کو اشارہ کیا کہ مالکی اس سے اوپر بیٹھا کرے جیسا کہ پہلے سے رواج چلا آتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ نے اس کے مطابق عمل کیا۔

پھر جرکسی ممالیک کے دور میں بھی یہی حالت قائم رہی حتیٰ کہ مصر پر عثمانی سلطنت قائم ہو گئی انھوں نے مذاہب اربعہ کے عہدۂ قضاء کو مذہب کے اختصاصات کو ختم کر کے عہدہ حنفی مذہب کے سپرد کر دیا۔ اور آج تک اسی پر عمل ہوتا رہا ہے۔ ہاں احوال شخصیہ وقف توارث اور وصیت کے مسائل میں اس نے دوسرے مذاہب سے بھی استفادہ کیا ہے اور یہی وہ مسائل ہیں جن کے فیصلے شریعت اسلامیہ کے مطابق ہوتے ہیں۔

مذہب اوزاعی

اہل شام اوزاعی کے مذہب پر قائم رہے حتیٰ کہ مصر کی قضا کا عہدہ ابو زرعہ محمد بن عثمان الدمشقی کے سپرد ہوا۔ چنانچہ اس کے متعلق ابن السبکی الطبقات میں لکھتے ہیں۔

یہ رئیس آدمی تھا کہا جاتا ہے کہ اس نے شافعی مذہب دمشق میں داخل کیا جو شخص المزنی کی مختصر یاد کر لیتا یہ اسے ایک سو اشرفی انعام دیا کرتا تھا۔۔

۳۰۲ھ میں دمشق میں فوت ہوا۔

عراق میں شافعیت کی شکست

عراق پر حنفی مذہب کا پرچم لہرا رہا تھا جیسا کہ یہ سرزمین مذہب شافعی کے مولد کی حیثیت رکھتی تھی چنانچہ یہاں ان کے شاگردوں کی کثیر جماعت موجود تھی اور یہ اپنے کام میں مصروف تھی۔ اثر اور ماثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری تھا۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ نے منصب قضا پر ایک شافعی عالم کا تقرر کر دیا لیکن عراق کے عوام حنفی مذہب سے والہانہ شغف رکھتے تھے بغاوت پر آمادہ ہو گئے، آخر خلیفہ نے مجبور ہو کر شافعی قاضی کو معزول کر دیا۔ یہ چوتھی صدی ہجری کا واقعہ ہے،

بایں ہمہ عراق میں بھی مذہب شافعی ایک منزلت کا حامل تھا بعض علماء شافعیہ کا خلفائے وقت کا غیر معمولی اعزاز و اکرام کیا کرتا تھا۔۔۔!

شافعی مذہب فارس میں

شافعی مذہب فارس میں بھی پہنچا۔ بقول سبکی کے ایک زمانہ تو وہ تھا کہ وہاں سوا مذہب شافعی اور مذہب داؤد ظاہری کے کسی مذہب کے قدم ہی نہیں جم پاتے۔ پھر شیعی مذہب وہاں کا عوامی مذہب بن گیا۔

اسی طرح بلاد خراسان، سجستان اور ماوراء النہر وغیرہ میں بھی شافعی مذہب ایک مخصوص منزلت رکھتا تھا۔ یہاں حنفیوں اور شیعوں سے اس مذہب کے متبعین کی جنگیں بھی ہوئیں۔

مذہب شافعی کے شیوع کا ان بلاد و امصار میں سبب ان کے علماء کی نشاط فکر تھی۔ محمد بن اسماعیل القفال الکبیر الشاشی (المتوفی ۳۶۵ھ) وہ بزرگ ہیں جنہوں نے ابن سبکی کے بیان کے مطابق رہے، ماوراء النہر میں پاؤں جمانے کے مواقع فراہم کیے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن علی المروزی کے باعث جیسا کہ سخاوی کا قول ہے، مرو میں اور اسفرائنی کے باعث اسفرائن میں یہ مذہب پھیلا۔

مذہب شافعی جس طرح عوام کے لیے جذب و کشش رکھتا تھا اسی طرح خواص کے لیے بھی جادو کا بول تھا۔ ابن اثیر نے اپنی تاریخ "الکامل" میں ۵۹۵ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ غزنہ کا فرماں روا غیاث الدین[1] جو مذہب کرامیہ[2] کا پیرو تھا شافعی ہو گیا تھا۔

باہمی رزم و پیکار

اس مذہب کو دوسرے مذاہب ـــــ شیعہ، حنفی وغیرہ ـــــ سے مصروف پیکار بھی ہونا پڑا۔ اور یہ رزم و پیکار خوں ریزی تک بھی کبھی کبھی منتج ہوئی۔

---

(۱) مراد ہے سلطان غیاث الدین غوری جو سلطان شہاب الدین غوری کا بڑا بھائی تھا اور غزنی کا فرماں روا تھا (رئیس احمد جعفری) (۲) مذہب کرامیہ کی نسبت محمد بن اکرم سجستانی المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف کی جاتی ہے۔ یہ عقائد اور فقہ کا مذہب تھا۔ اس کی رو سے نجس کپڑوں میں نماز جائز تھی اور عبادات میں نیت ضروری نہ تھی۔

مقدسی نے احسن التقاسیم میں بتایا ہے کہ متعدد ممالک میں یہ اکثریت کا مذہب تھا۔ مثلاً طوس، ہرات، سجستان، اور سرخس وغیرہ۔

لیکن سجستان اور سرخس وغیرہ میں فتنے بھی ابھرے اور تعصب کے باعث خوں آشامیوں اور خوں ریزیوں کا بھی سلسلہ شروع ہو گیا۔ اسی طرح دیلم میں فتنوں کی وہ کثرت رہی کہ خدا کی پناہ۔۔۔!"

مغرب اقصیٰ اور اندلس میں ناکامی

مذہب شافعی مشرق کے دور دراز گوشوں میں پہنچ گیا، عراق، شام، یمن اور حجاز میں پہلے پھیل چکا تھا مگر مغرب اقصیٰ اور اندلس (اسپین) میں شافعی مذہب کے قدم نہ جم سکے، بجز اس کے کہ یوسف بن یعقوب بن عبدالمومن فرمانروائے مغرب واندلس کی وساطت سے کسی حد تک اشاعت پذیر ہوا، کیونکہ اس نے ظاہری مذہب اختیار کرنے کے بعد اپنی زندگی کے آخری ایام میں شافعی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اپنے ممالک محروسہ کے بعض شہروں پر شافعی مذہب کے قاضی مقرر کر دیئے تھے جیسا کہ ابن اثیر نے "الکامل" میں بیان کیا ہے۔

بلاد مغرب اور اندلس میں مالکی مذہب کے غلبہ کی وجہ سے شافعی مسلک کو اثر و رسوخ حاصل نہ ہو سکا چنانچہ مقدسی صاحب احسن التقاسیم میں لکھتے ہیں۔ ان کے زمانہ میں بلاد مغرب کے تمام شہروں میں بحدود مصر تک امام شافعی سے کوئی شخص واقف نہ تھا۔ ایک روز کسی نے ان کے سامنے امام شافعی کا قول ذکر کیا تو وہ کہنے لگا کہ شافعی کون شخص ہیں؟! مشرق کے امام ابوحنیفہ اور اہل مغرب کے امام مالک'!

علامہ مقدسی یہ بھی لکھتے ہیں:۔

"میں نے اصحاب مالک کو دیکھا کہ وہ شافعی سے بغض رکھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ امام مالک کا شاگرد ہو کر انہوں نے اپنے استاذ کی مخالفت کی"

اور اہل قیروان کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"وہاں کے تمام باشندے حنفی یا مالکی مذہب رکھتے ہیں۔ اور ان میں باہم میل ملاپ ہے کوئی کسی کو برا نہیں سمجھتا تعصب اور شور و شغب کا نام تک نہیں ہے"۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اہل خراسان نے شافعی مسلک آسانی اور تیزی سے اس لیے اختیار کر لیا کہ وہاں بہت سے علماء نہ تھے، اور حکام بھی اس مذہب کے پیرو تھے لیکن مصر کے شافعی علماء اس نشاطِ فکر و ذہن سے محروم تھے نتیجہ یہ ہوا کہ مغرب اور اندلس کے فرمانروا مالکی مذہب اختیار کئے ہوئے تھے اور کسی دوسرے مذہب کو اس کا بدل نہیں پاتے تھے۔

بلاشبہ مذہبی تعصب جو شیعہ، حنفیہ اور شافعیہ کے مابین پایا جاتا تھا وہ اس مذہب کے شیوع و توسیع پر اثر انداز ہوا۔ مگر مصر میں چونکہ تعصب نہ تھا۔ نہ شافعیہ اور حنفیہ کے مابین کسی قسم کی چپقلش پائی جاتی تھی۔ اور نہ ان کے اور مالکی مذہب کے مابین کوئی کشمکش تھی۔ اس لیے وہاں مذہبی پروپیگنڈے سے جوش اور ولولہ پیدا نہیں ہو سکا۔ بلکہ ہر ایک اپنے امام کی تقلید کرتا تھا اور کسی قسم کی عصبیت کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا۔ گو شوافع اور دیگر مذاہب کے مابین کبھی کبھی مناظرات کی محفلیں قائم ہوتی تھیں مگر وہ علمی حلقوں کے اندر ہی رہتی تھیں اور عوام میں کسی قسم کی فتنہ انگیزی کا باعث نہیں بنتی تھیں"۔

نہج الفصاحت

افصح العرب، قرآن ناطق، دانائے سبل،
علم کل، محمد عربی (صلعم)
کے

تمام خطبات، مکاتیب، مکالمات، اقوال، فیصلے، مناظروں اور دعاؤں کا لاثانی اور غیر فانی مجموعہ

رسول کریمؐ کے اخلاق دیکھنے ہوں تو قرآن دیکھیے اور آیات قرآنی کے توضیحات مطلوب ہوں تو رسول کریمؐ کی "تقریر و تحریر" کا مطالعہ کیجئے۔ اور اگر رسول کریمؐ کے تقاریر و اساطیر، افکار و گفتار کا ملاحظہ مقصود ہو تو "نہج الفصاحت" کا مطالعہ کیجئے!

تاریخ لوح و قلم میں آج تک کسی زبان میں ایسی کتاب پیش نہیں ہوئی جس میں رسولؐ کریم کے "ارشادات و فرامین" کو اس طرح یکجا کیا ہو۔ یہ شرف صرف نہج الفصاحت کو حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں رسول اکرمؐ کے ایمان افروز خطبات، ملوکیت شکن مکاتیب، ہدایت آفرین مکالمات، عدالت پناہ فیصلے، باطل گسل مناظرے، معرفت خیز و بصیرت آفرین اقوال اور مقبول ادعیہ کو منفرد انداز سے مرتب و مدون کیا گیا ہے۔ (ایک طرف اصل عبارت عربی ہے۔ اور دوسری طرف ترجمہ) اس کے ساتھ ہی مصر کے مشہور مورخ اور جید عالم محمد رضا مصری کی ضخیم و عظیم کتاب "محمد" کا ترجمہ بھی شامل ہے۔ صفحات ۱۰۱۲ قیمت ۲۵ روپے

احسنُ الکلام

تالیف: ۔ امان اللہ خاں ارمان سرحدی

- عقل و دانش، علم و معرفت اور پند و حکمت کا بیش بہا خزینہ۔
- تاریخ و سوانح، ادب اور فن اور شعر و سخن کا گراں قدر مجموعہ۔
- آموزش حیات، سائنس، فلسفہ اور تربیت فن کا معلومات افزا انسائیکلو پیڈیا۔
- نظم و نثر کے علمی اور ادبی معیاری شہ پاروں کا نایاب گنجینہ۔
- خدا اور پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقدس ارشادات و کلمات
- انبیائے کرام، بزرگان دین اور دانش وران زمانہ کے قابل قدر فرمودات
- نتیجہ خیز کہانیوں، عبرت آموز داستانوں اور بصیرت افروز واقعات کا بے مثال مرقع۔

سائنسی، علمی، تاریخی، جغرافیائی، نفسیاتی، طبی اور فنی معلومات کا بے نظیر ذخیرہ۔ تاریخی تقریروں، تحریروں، علمی کارگزاریوں اور لطائف و ظرائف کا حسین و جمیل امتزاج۔ ایک کتاب —— ایک انسائیکلوپیڈیا۔ جو ملاحظہ کرنے سے تعلق رکھتا ہے۔ سائز ۵½ × ۹"، ضخامت ۵۶۰ صفحات۔ خوبصورت گردپوش۔ قیمت دس روپے۔

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، بک سیلرز کشمیری بازار۔ لاہور

حیاتِ امیر خسرو

از

خان بہادر نقی محمد خاں خورجوی

یہ کتاب زبان اُردو کے باوا آدم اور کلاسکی موسیقی کے موجد و مخترع امیر خسرو کے ادبی اور فنی کارناموں نیز ان کے ظاہری و باطنی کمالات کا ایک نادر اور جامع مجموعہ ہے۔ جس میں فاضل مؤلف نے نہایت محنت اور کمال عمدگی سے امیر موصوف کے بارے میں تمام تر مواد فراہم کر کے گویا چھپا ہوا خزانہ اہل ذوق کی نذر کر دیا ہے۔

امیر خسرو برصغیر پاک و ہند کے نہایت ذی کمال شاعر تھے۔ ان کے فصیح، رواں اور سوز و گداز سے بھرپور کلام میں تصوّف کی چاشنی اپنا جواب نہیں رکھتی۔ فاضل مؤلف نے اس ضمن میں بھی خاصی تلاش اور کاوش کے بعد امیر خسرو کا گراں بہا اور نایاب شعری ذخیرہ فراہم کر دیا ہے۔ غرض آٹھ ابواب کی اس مختصر کتاب میں امیر خسرو کے تمام متنوع کمالات کو ایسے دلکش اور جامع انداز سے سمیٹ لیا ہے۔ کہ قاری اس موضوع پر مختلف تذکروں کے مطالعے اور واقعات کی چھان بین کی زحمت سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ صفحات ۲۴۸ قیمت ۳/۵۰

امامت و سیاست

تالیف

سیّد رئیس احمد جعفری

اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ یہ کتاب ہر اعتبار سے ایک انفرادی شان کی حامل ہے۔ تاریخ کے اس نازک ترین موضوع کو فاضل مصنّف سیّد رئیس احمد جعفری ندوی نے بڑے مدلل طریقے پر پیش کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے وہ سازش نظر کے سامنے آجاتی ہے۔ جو اسلام کو ختم کرنے کے لئے عالمِ وجود میں آئی تھی۔ اور جس نے

حضرت عمر فاروق رضؓ، عثمان غنی رضؓ علی مرتضیٰؓ

امام حسن رضؓ اور امام حسین رضؓ

اور پھر بعد میں دوسرے آئمہ صلحا اور اتقیا کی جان لینے میں تامل نہیں کیا۔ یہ کتاب حقائق کا مرقع ہے۔ جو مستند ترین کتب تاریخ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اور ایسے نتائج کی حامل ہے۔ جن کی واقعیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔

سائز ۶½" × ۱۰" صفحات ۴۴۷ قیمت ۱۵ روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، بک سیلرز کشمیری بازار۔ لاہور

انبیائے قرآن

(چار حصّے)

مؤلفہ :- محمد جمیل ایم اے

قرآن کریم کے ان تمام انبیائے کرام کے مفصّل اور جامع حالات جن کا ذکر قرآن کریم نے کیا ہے۔ صرف مستند اور معیاری احوال و واقعات قلمبند کیے گئے ہیں۔ کتاب کا مطالعہ نہ صرف تاریخی اور علمی نقطہ نظر سے بے حد نفع بخش ہے۔ بلکہ بقول مولانا احتشام الحق تھانوی ختم قرآن میں بھی کافی ممد و معاون ثابت ہوگا۔

حصّہ اوّل

حضرت آدمؑ سے حضرت یوسفؑ تک (از ابتدا تا ۱۸۱۰ ق م)

حصّہ دوم حضرت ایوبؑ سے حضرت یوشع علیہ السلام تک (سولہویں صدی قبل مسیح سے چودھویں صدی قبل مسیح تک)

حصّہ سوم حضرت شموئیل سے حضرت عیسےٰؑ تک (گیارہویں صدی قبل مسیح تا ۳۳ء)

حصّہ چہارم مؤلفہ سیّد مرتضیٰ حسین فاضل

حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و سوانح۔

حصّہ اوّل	۳۸۰ صفحات	-/۱۲
حصہ دوم	۳۴۰ "	-/۱۲
حصہ سوم	۵۸۰ "	۱۳/۵۰
حصہ چہارم	۴۸۰ "	۱۳/۵۰

تاریخ ادب عربی

از استاذ احمد حسن زیات

ترجمہ عبدالرحمن طاہر سورتی مؤسس انجمن ترقی عربی (پاکستان)

ہمارے کلاسیکی اُردو ادب، بالخصوص شاعری پر عجمی خیالات کی چھاپ ہے۔ اس لیے علامہ اقبال نے فرمایا تھا۔

دگر بہ دشت عرب خیمہ زن کہ بزم عجم

مئے گذشتہ و جام شکستنی دارد

مولانا عبدالرحمن طاہر سورتی نے احمد حسن زیات کی کتاب

"تاریخ ادب عربی"

کا سلیس ترجمہ کر کے اُردو دانوں کو عربی ادب سے روشناس کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ گویا سلمائے عرب کا سراپا ہے جس کی سادہ روئی میں بھی ایک خاص دلکشی ہے۔ یہ کتاب مفید بھی ہے اور دلچسپ بھی۔

اس کے مطالعے سے اُردو کے ادیبوں کے لیے فکر و خیال کی نئی راہیں روشن ہوں گی۔ اور یہ کتاب اُردو ادب میں بیش قیمت اضافہ ہوگی

سائز ½۶" × ۱۰" ، ضخامت ۶۸۰ صفحات

قیمت -/۲۱ روپے

طباعت بذریعہ اُردو ٹائپ

شیخ غلام علی اینڈ سنز، پرنٹرز، پبلشرز، اینڈ بک سیلرز کشمیری بازار - لاہور

باقیات
ترجمان القرآن

تصنیف
مولانا ابوالکلام آزاد
ترتیب
مولانا غلام رسول مہر

ترجمان القرآن جلد اوّل و دوم کے بعد جلد سوم کا مُدت سے انتظار تھا۔ لیکن ترجمان القرآن کی تیسری جلد کے متعلق مولانا مرحوم کے مسودات میں کوئی سراغ نہیں ملتا تھا

لیکن

مولانا مہر نے مولانا ابوالکلام آزاد کی تمام تحریرات و تصانیف و مسودات کا مطالعہ کر کے وہ تمام آیات الگ کر لیں۔ جن کا تعلق ترجمان القرآن کی تیسری جلد سے تھا۔ اور ان کا ترجمہ و تشریح خود مولانا کے قلم سے مرتب کر دیا۔ کہ اگر پوری جلد نہیں مل سکتی۔ تو جو کچھ فراہم ہو سکا۔ اس سے استفادے کا موقع بہم پہنچ جائے۔

جلد اوّل مجلد سائز ۲۲×۲۹ قیمت ۱۲/۵۰
" دوم " " " ۱۲/۵۰
" سوم " " " ۸/-

خواہشمند حضرات طلب فرمائیں

انوارِ اصفیا

مرتبہ
ادارۂ تصنیف و تالیف

دنیائے اسلام کے نوّے صوفیائے عظام اور عارفان عالی مقام کے مکمل حالات و کوائف انہیں کے ملفوظات و تصنیفات و مستند کتب تواریخ کی روشنی میں ہر شخصیت کے بیان میں ولادت اور رحلت کی تاریخیں جائے پیدائش اور وفات، سلسلۂ طریقت و مشیخت، ذاتی زندگی۔ عملی کارنامے، تعلیمات، مکتوبات اور تصنیفات غرض کوئی متعلقہ بات ایسی نہیں جو حالات کے ضمن میں بیان نہ کی گئی ہو۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ایسے تذکروں میں اپنی احدیّت، ندرت اور جامعیت کے لحاظ سے ایک بالکل نئے، نادر اور مستند تذکرے کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب کے آخری اوراق یعنی
دوسرے حصّے میں

بزرگانِ دین کے چیدہ چیدہ اقوال کا خلاصہ، مختلف اولیاء اللہ کی چھوٹی چھوٹی نتیجہ خیز اور عبرت آموز داستانیں طریقت کے مشہور سلسلوں کی تفاصیل اور بزرگانِ دین کے عرسوں کی فہرست درج ہے۔

سائز ۱۰×۷½ صفحات ۱۰۵۰۔ مجلد دس روپے

شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، پرنٹرز، بک سیلرز کشمیری بازار لاہور

آثارِ امام شافعیؒ

م شافعیؒ کے عہد، مجتہدات اور ذات و صفات

کا

مکمل جائزہ

تصنیف: محمد ابو زھرہ (مصر)

ترجمہ: سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

ناشرین

شیخ غلام علی اینڈ سنز پرنٹرز، پبلشرز، کشمیری بازار لاہور

برانچیں:- لاہور ۰ کراچی ۰ پشاور ۰ حیدرآباد